

El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación

Luis Bredlow Wenda

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Departament d'Història de la Filosofia,
Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

Programa de doctorat: Construccions del subjecte (Bienni 1995-1997).

Per optar al títol de doctor en Filosofia.

EL POEMA DE PARMÉNIDES.
UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN.

por

Luis Bredlow Wenda

Director: Dr. Antonio Alegre Gorri

Barcelona, diciembre de 2000

sobre las otras ni sobre los dominios que le son propios (*οὐδετέρῳ μέτα μηδέν* B 9,4)[84]: así Posidón rechaza airadamente las pretensiones de Zeus de menoscabar sus derechos de soberanía[85], y aun Zeus furibundo se arredra ante la Noche y teme desairarla[86]. En el mismo sentido, Píndaro opone el dominio de Zeus (*ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ*) al mundo bajo tierra (*κατὰ γᾶς*)[87].

O si preferimos ir más lejos, podemos aun reconocer en la separación de los dos elementos de los mortales parmenídeos una vaga semejanza con los eventos primigenios de la cosmogonía que las Musas enseñaron a Hesíodo, como el nacimiento de Éter (cf. *αἰθέριον πῦρ* B 8,56) y Día, hijos de Érebo y Noche[88], o Gea alumbrando a Urano "igual a sí misma" (*ἶσον ἑωυτῇ*)[89], como iguales son la Luz y la Noche de los mortales (B 9,4); o incluso el nacimiento de Caos mismo[90], si es que hemos de entenderlo, según proponen, con razón o no, algunos estudiosos modernos, como el resquicio o bostezo resultante de la separación originaria de la tierra y los cielos[91]. En cualquier caso, no deja de ser notable hasta qué punto la diosa se aproxima a los resultados del análisis estructural de nuestro siglo (animada, sin duda, por el mismo espíritu de simplificación rigurosa), en tanto que la partición en dos de la indistinta masa primitiva (B 8,55) parece ser, también para ella, el primer paso (confundido en Hesíodo entre la mezcla abigarrada de relatos heterogéneos[92]) hacia la formación de cualquier cosmos u orden del mundo en el cual puedan, al final del proceso, repartirse poderes y dominios.

69. Si parece plausible, en suma, que los dos elementos o 'formas' entre los que las creencias de los mortales dividen el mundo sean, ante todo, la luz de los vivientes y la tiniebla del Hades, entonces se nos aclara también la enigmática indicación de Aristóteles según la cual Parménides "coloca del lado de lo-que-es lo caliente, y lo otro del lado de lo-que-no-es" (*κατὰ μέν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν*)[93]; lo cual en otro pasaje aparece reducido a la lacónica noticia de que el Eleata "afirma que hay dos (principios), lo-que-es y lo-que-no-es, llamándolos fuego y tierra" (*λέγει δύο, τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν*)[94].

Siendo notoria la escasa fidelidad con que el Estagirita trataba a sus fuentes, los estudiosos han puesto en duda, con sobradas razones, la credibilidad de esa eqiparación de los dos

[84]Ver cap. III, § 36, ns. 76-78 y texto correspondiente.
[85]*Il.* XV, 194-199.
[86]*Il.* XIV, 259-261.
[87]Píndaro,*Ol.* II, 58s.
[88]Hesíodo, *Teog.*, 124s.
[89]Ib., 126.
[90]Ib., 116.
[91]Cornford, *Princ. sap.*, p. 232; Jaeger, *Teol.*, p. 19; Kirk-Raven-Schofield, p. 67; Vianello, *Hes. Teog.*, p. CCCXIII. Por el contrario, M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, p. 192, sostiene que el *χάος* de *Teog.* 116 es el mismo del v. 814, eso es, la región tenebrosa que se extiende bajo la tierra; una solución conciliadora (*χάος* como espacio en general, tanto por encima como por debajo de la tierra) defiende Pellikaan-Engel, *Hes. an Parm.*, pp. 39-48.
[92]En Hesíodo, de hecho, como ha demostrado Philippson, *Thess. Myth.*, pp. 181-183, la polaridad primordial no es la de la luz y la noche, sino de Caos y Gea, "o sea entre mundo informe y mundo formado" ("also von ungeformter und geformter Welt", p. 183). Por otra parte, Northrup, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1980, p. 231, ve en el contraste hesiódico entre las familias de Noche y de Zeus (cuyo nombre deriva de una denominación indoeuropea del 'día') el equivalente de la oposición de Noche y Luz del poema de Parménides: interpretación que se aproxima en cierto grado a la que aquí estoy proponiendo.
[93]Aristóteles,*Met.* I 5, 987a1-2 (A 24, *Vors.* p. 222,2).
[94]*De gen. et corr.* I 3, 318b6-7 (69 A 42).

elementos con 'lo que es' y ' lo que no es'[95], aun sin acertar a descubrir de dónde exactamente se había originado el malentendido[96]. Ahora bien, la asociación de conceptos se entiende algo mejor si recordamos el valor semántico de *εἶναι* / *οὐκ εἶναι* 'vivir', 'estar vivo' / 'estar muerto'[97]: así los dos elementos Luz y Noche vienen a coincidir, no ciertamente con el ser y no ser de los que habla la diosa, pero sí con lo que los mortales han decidido llamar ser y no ser (*ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο...εἶναί τε καὶ οὐχί* B 8,39s.), o sea el vivir y el no vivir. Lo cual, en fin, no justifica la brutal simplificación de Aristóteles, pero la hace inteligible.

Y lo que es más, la interpretación de los dos elementos que vengo proponiendo nos permite entender finalmente también un oscuro y controvertido pasaje de los fragmentos que hasta ahora he tenido que postergar, a saber, el inicio del ordenamiento engañoso de los mortales (**B 8,53-54**):

> *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,*
> *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.*

Si el primer verso se entiende aún sin excesiva dificultad, por lo menos en lo que a su sentido general se refiere -y pese a las perplejidades que ha originado en muchos intérpretes la aparente ambigüedad de referencia de *δύο*, resultante de la construcción de doble acusativo[98], me parece que no puede entenderse rectamente sino como diciendo "Pues formas acordaron nombrar dos creencias", eso es, que decidieron dar nombre de formas o substancias reales (*μορφάς*)[99] a lo que en verdad no eran sino creencias u opiniones (*γνῶμαι*) suyas-, es ante el inicio del verso segundo que notoriamente se han dividido los pareceres de los estudiosos[100]. La dificultad consiste, por una parte, en dilucidar el sentido exacto de *μίαν*, "una", y, por otra, en saber si *οὐ χρεών ἐστιν*, "no se debe", "no está permitido" o "no es necesario"[101]

---

[95]Así, entre otros, Karsten, p. 223; Mullach, p. 125; Tannery, *Sc. hell.*, p. 234; Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 182 y n. 2; 186; Fränkel, *Wege u. F.*, p. 180; Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 48 n. 192; Verdenius, *Mnemosyne* 1949, p. 130 n. 61; Untersteiner, *Parm.*, pp. 61s.; Reale, en *ZMR*, p. 253 n. 30; Falus, *Acta Ant.* 1960, p. 288 n. 76; Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 117; Clark, *Rev. Ét. Gr.* 1969, p. 25; Stokes, *One and many*, p. 144; Bormann, *Parm. Unt.*, p. 134; Cordero, *Cuad. Filos.* 1973, pp. 42s., y Furley, "Notes", p. 6. Defienden, en cambio, la identificación aristotélica Zeller, I, 568s. y n. 2 ib.; Gigon, *Orig.*, pp. 277, 284, 304s., y Vlastos, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, pp. 73s.; también Schmitz, *Urspr.*, p. 45, la juzga "no tan aberrante como quieren algunos".

[96]Entre los pocos que por lo menos intentaron indagar el origen del error, cabe citar a Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, pp. 62s.

[97]Ver § 65, n. 2 y texto correspondiente.

[98]La mayoría de los intérpretes (Diels, Diels-Kranz, etc.) entienden *δύο* (B 8,53) como referido a *μορφάς*, aunque la posición sintáctica sugiere que se ha de enlazar más bien con *γνώμας*, como prefieren, por ejemplo, Cordero (*Cuad. Filos.* 1973, p. 41 n. 9) y Stevens, *Posterité*, p. 93, mientras que Conche, p. 190, juzga que "le mot porte ainsi à la fois sur les deux accusatifs". La traducción más ajustada a la sintaxis del original (*ὀνομάζειν* con doble ac.) parece la de García Calvo, *Lect. pres.*, p. 206: "Que es que acordaron de formas nombrar sus dos nociones".

[99]*μορφάς* se ha de entender aquí como "denoting... the thing itself", según ha observado acertadamente Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 219 (y más de un siglo antes, Mullach, pp. 125s.: "Μορφή, corporis forma, a priscis ita interdum usurpatur, ut ab ipso corpore parum differat"), en el mismo sentido que en Esquilo, *Prom.*, 210, *πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία* ("un solo ser con multitud de nombres", traducía Fernando Segundo Brieva Salvatierra); Eurípides, fr. 484,2: *ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία* (cf. Apolonio de Rodas, I, 496; ambos pasajes citados en *KRS*, pp. 72s.; cf. Cornford. *Princ. Sap.*, p. 228), o Seudo-Aristóteles, *De MXG* 975b21s.: *μίαν τινὰ οὖσαν τὸ πᾶν μορφήν*.

[100]Resúmenes del debate ofrecen Tarán, pp. 217-220; Reale, en *ZMR*, pp. 244-250; Peñaloza Ramella, pp. 282-288; Mourelatos, *Route*, pp. 80-85; Thanassas, pp. 161-163, y Cassin, *Parm.*, pp. 182-185.

[101]La expresión *οὐ χρεών ἐστιν* puede entenderse, efectivamente, tanto en el sentido de "no está permitido" como de "no es necesario", como constata acertadamente Stokes, *One and many*, p. 146 ("can mean either 'one must not' or 'one need not'"; cf. ib. p. 315 , n. 137) . La afirmación de Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 107, y Kahn, *Gnomon* 1970, p. 117 n. 1, de que la segunda interpretación (" no es necesario") es imposible en griego, ha sido

nombrarla, expresa el parecer (a) de la diosa o (b) de los mortales mismos, que en eso justamente, según se declara en la segunda mitad del verso, "andan descarriados"; es decir, si el descarrío de los mortales consistía en nombrar lo que no se debe o, por el contrario, en creer que no se debía nombrarlo.

(1) La interpretación más tradicional entiende: "*Una* de las cuales no se debe nombrar", eso es, la Noche, que, según Aristóteles, era lo mismo que el no-ser[102]; dicho, evidentemente, desde el punto de vista (a) de la diosa: el error fundamental de los mortales está en nombrar el no-ser (= Noche) además del Ser[103]; lo cual implica, obviamente, que la otra forma, la Luz o el Ser, sí se puede o se debe nombrar[104]. A lo largo del último siglo, los estudiosos se han venido inclinando cada vez más mayoritariamente por rechazar esa interpretación, considerando que "una de las dos" no sería *μίαν* sino *ἑτέρην*[105], y, lo que tiene más peso[106], que presupone la sumamente dudosa identificación aristotélica de la Luz con el Ser y de la Noche con el no-ser[107].

(2) Cornford y otros, por consiguiente, prefieren traducir: "De las cuales *ni una* (siquiera) se debería nombrar", dicho también, obviamente, desde el punto de vista (a) de la diosa, y entendiendo *μίαν οὐ* = *οὐδὲ μίαν*[108], construcción acerca de cuya posibilidad gramatical se dividen las opiniones[109].

---

refutada con varios ejemplos (Eurípides, *Hec.*, 311, y fr. 733,3 Nauck; Herodoto VII 52,2) por Schmitz, *Urspr.*, p. 43 y n. 59 ib. En todo caso, es de tener en cuenta que pocos versos antes (B 8,45) *οὔτε...χρεόν ἐστι* aparece claramente con el sentido de "no está permitido"; lo cual hace verosímil que tenga el mismo sentido también en el v. 54.

[102]Ver ns. 94-96 y texto correspondiente.

[103]Así Zeller, I, pp. 566-569, en particular, p. 569 n. 1; Tannery, *Sc. hell.*, p. 253 ("c' est une de trop, et c' est en cela que consiste l' erreur"); Ferrari, *Atti Acc. Lincei* 1892, p. 89; Kranz, *Sitzungsber. Preuss. Ak.* 1916, pp. 1165 y 1172; Ross, *Arist. Met.*, p. 134; Nestle, en Zeller- Nestle, p. 703 n. 2; Capelle, p. 169; Calogero, *Ann. Sc. Norm. Pisa* 1936, p. 182; Mondolfo, *Probl. pens. ant.*, p. 80; Albertelli, pp. 142 y 149 n. 47; Gigon, *Orig.*, pp. 304s.; Kranz, *Vors.* p. 239; Vlastos, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, p. 74; Deichgräber, *Auff.*, p. 682 n. 1; Falus, *Acta Ant.* 1960, p. 287; Long, pp. 91 s.; Mourelatos, *Route*, pp. 81-85 (aunque rechazando la identificación de los dos elementos con el ser y el no-ser, ib. pp. 86s.); Owens, "Naming in Parm.", p. 20; O' Brien-Frère, p. 57. Variante singular es la de Popper, *Class. Quart.* 1992, p. 16, para quien la forma que no se debe nombrar (el no-ser) no es la Noche sino la Luz.

[104]Así Gigon, *Orig.*, pp. 304s.: "Una de ambas formas no debería haber recibido un nombre; es señal de que la otra lo tiene con toda justicia. Ésta, pues, representa el ente y aquélla el no-ente, y el error del hombre es atribuir también un nombre al no-ente". En el mismo sentido se expresaba ya Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Ak.* 1916, p. 1172 n. 1.

[105]Diels, *Lehrg.*, p. 93; Fränkel, *Wege u. F.*, p. 180; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 95 n. 39; Pasquinelli, p. 404; Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 525; Tarán, p. 218; Mansfeld, *Off.*, p. 124; Hölscher, *Anf. Fr.*, pp. 104, 106 y *Wesen d. S.*. p. 104; Stokes, *One and many*, p. 144; Locher, *Philos. Jahrb.* 1981, p. 359; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 220; Schmitz, *Urspr.*, p. 40; Conche, p. 191.

[106]Pasquinelli, p. 404, admite, en cuanto a esta interpretación, que "le ragioni grammaticali non sono poi tali da renderla assolutamente impossibile", aunque la rechaza por otro motivo, a saber, que *ὀνομάζειν* se usa en el poema siempre en el sentido de "dar un nombre arbitrario, que no corresponde a la verdad" (ib., p. 405). Es de notar que Diels mismo, el primero que había hecho valer la citada objeción gramatical, acabó aceptando, en la segunda edición de los *Vorsokratiker* (1906, p. 121), la interpretación de Zeller, traduciendo "von denen man aber eine nicht benennen sollte".

[107]Fränkel, *Wege u. F.*, p. 180; Cornford, *Plat. y Parm.*, pp. 94s.; Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 53; Reale, en *ZMR*, p. 246; Furley, "Notes....", p. 6; Stokes, *One and many*, p. 144.

[108]Así Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 109: "...of which it is not right to name (so much as) one"; es decir, que no hay "one too many" sino "two too many", ya que "mortals were wrong to name any 'Forms' at all", pues el Ser no es ninguna 'forma': "No 'forms' are real, and not one should be named"; cf. *Plat. y Parm.*, pp. 94s. Aceptan la interpretación de Cornford Pasquinelli, pp. 406s.; Untersteiner, *Parm.*, pp. CLXXI y 151; Furley, "Notes on P.",

(3) De varia fortuna ha gozado la interpretación "de las cuales *una sola* no se debe nombrar (sin la otra)", e.e. según la opinión (b) de los mortales: en eso, en nombrar dos formas en lugar de una sola, o sea en el rechazo del monismo, residía su error[110] (lo cual supondría ciertamente que de haber nombrado una sola de ellas, presumiblemente la Luz, habrían acertado; de modo que estaríamos de nuevo ante la ecuación aristotélica de Luz = Ser); aunque tampoco faltó quien vindicara esa negación del monismo para (a) la diosa misma[111].

(4) La más favorecida, en fin, por los estudiosos de los últimos decenios ha sido la interpretación de Schwabl: "La *unidad* de las cuales no es necesaria", dicho, desde luego, desde el punto de vista (b) de los mortales, cuyo error vendría a consistir, por tanto, en no haber atinado a establecer, además de Luz y Noche, una tercera forma forma unificadora que las englobara a ambas[112].

---

p. 5; Stokes, *One and many*, p. 144; Barnes, *Arch. Gesch. d. Phil.* 1979, p. 16; Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 159s. y 176. Una síntesis más compleja de las interpretaciones (1) y (2) propone Kenig Curd, *Apeiron* 1992, pp. 124s.

[109]En la dificultad gramatical de entender *μίαν οὐ = οὐδὲ μίαν* insisten Minar, *Am. Jour. Phil.* 1949, p. 51 (aunque su interpretación se acerca a la de Cornford); Mansfeld, *Off.*, p. 124; Tarán, p. 219; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 220; Schmitz, *Urspr.*, p. 41, y Thanassas, p. 162. Sin embargo, Raven, *Pyth. and el.*, p. 39, cita en apoyo de la construcción gramatical sugerida por Cornford a Jenofonte, *Anàb.* V 6,12, y Demóstenes 30,33 (aunque prefiere la interpretación de Diès (3), por ofrecer un sentido más coherente), mientras que Furley, "Notes on Parmenides", p. 5, recuerda Aristófanes, *Tesm.*, 549: *μίαν γὰρ οὐκ ἂν εἴποις | τῶν νῦν γυναικῶν Πηνελόπην.*

[110]Esta tercera interpretación fue sostenida en el siglo pasado por Karsten, p. 113; Mullach, p. 126 ("quarum alterutram solam poni non oportet"); Krische y Steinhart (cit. por Zeller, I, p. 569 n. 1). Tras un eclipse ocasionado por el rechazo de Zeller, ib., la retomaron Diels, *Lehrg.*, p. 41 y comentario p. 93, y A. Diès en su edición del *Parménides* platónico (Platon, *Oeuvres complètes*, VIII, 1, Les Belles Lettres, París, 1923, p. 14, donde se traduce: "dont aucune n' est permis seul (en quoi ils ont erré)"), y tras ellos, Riezler, pp. 35 ("...zwei Gestalten zu benennen -denn nur eine könne nicht sein- darin irrten sie") y 41; Verdenius, *Comm.*, p. 62 ("and it is not permitted to name only one of them"), *Mnemosyne* 1949, p. 128 n. 58, y *Phronesis* 1967, p. 116 n. 59; Beaufret, p. 87 ("dont il ne faut pas nommer l' une seulement"); Hölscher, *Anf. Fr.*, pp. 104-107,y *Wesen d. S.*, pp. 103-106; Casertano, p.398 n. 59; Eggers Lan, p. 481 ("...de las cuales no se puede <nombrar> a una sola"; cf. p. 448 n.); Deichgräber, *Das Ganze-Eine*, p. 7, y Gallop, pp. 10s. La interpretación de Diès suscriben expresamente Raven, *Pyth. and el.*, p. 39, y en Kirk-Raven, pp. 278 y 281 ("...of which it is not right to name one only (i.e. without the other)") y Zafiropulo, *Éc. él.*, pp. 120 n. 291 y 140. Una interpretación hasta cierto punto análoga ofrece Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 178-180, ampliada y desarrollada luego por Schmitz, *Urspr.*, pp. 39-42 (mientras que Clark, *Rev. Ét. Gr.* 1969, p. 26, adopta la traducción de Raven, aunque con una interpretación discreptante). En contra de esta línea de interpretación se han pronunciado Pasquinelli, p. 404 n. 52 ("non si capisce il rilievo dato a questa frase, assolutamente immotivata") y Tarán, pp. 219s.

[111]Así Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 220, entiende "to name only one Form is not right", dicho desde el punto de vista (a) de la diosa: pues según Coxon, Parménides es monista en ontología pero dualista en física. En el mismo sentido, argumentaba ya Reich, *Hermes* 1954, p. 293 n., que el verso B 8,54, "dado que la descripción del mundo de la *dóxa* por Parménides sigue una orientación dualista, sólo se puede entender como un rechazo del monismo *en este terreno*. Como adversarios en este campo, hay que pensar en gente que postulaba una generación de todas las cosas de la mera agua, del mero aire o del mero fuego, etc.". De manera parecida entendían el pasaje también Montero Moliner, pp. 169 y 210; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 54, y Peñaloza Ramella, pp. 288-290.

[112]Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 54: "...von denen eine Eine (d.h. eine einheitliche, die beiden zusammen erfassende Gestalt) nicht notwendig ist; in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen"; seguido, entre otros, por Tarán, pp. 86 y 220 ("...a unity of which is not necessary (to name)"); Mansfeld, *Off.*, pp. 125s. (aunque en sus *Vorsokratiker*, I, p. 323, Mansfeld se decanta por la interpretación (3): "von denen nur eine zu benennen nicht erlaubt ist"); Bormann, *Parm. Unt.*, p. 124; Cordero, *Cuad. Filos.* 1973, p. 42, y *Deux chemins*, p. 40 ("dont ils n' ont pas fait une unité"; cf. ib., p. 195); Ramnoux, *Parm. et ses successeurs*, p. 131 ("sans qu' il soit nécessaire de faire une avec les deux"); Stevens, pp. 56 y 93 ("dont il ne faut pas faire un"); Collobert, p. 21 ("dont l' unité des deux n' est pas obligatoire"), Conche, pp. 187 y 191s., y Calvo Martínez, *Convivium* n. 13 (2000), p. 8 n. 5.

Ninguna de esas cuatro interpretaciones, en suma, resulta convincente: la primera y la tercera pecan de endosar a Parménides y a su diosa la mala interpretación que de sus palabras hiciera Aristóteles, identificando la Luz con el Ser y la Noche con el no-ser. La segunda, aunque tal vez no del todo imposible gramaticalmente, convierte la frase en un mero ripio: bien podía haberse contentado la diosa con decir que los mortales estaban equivocados al nombrar dos formas, sin que ninguna falta le hiciera añadir que efectivamente se equivocaron con ambas y no sólo con una de ellas. La cuarta, en fin, si bien de sentido menos inaceptable que las otras, no está exenta de dificultad lingüística[113]; y si bien parece ciertamente haber sido anticipada por Simplicio cuando comentaba esos versos: "Así que claramente supone dos elementos contrapuestos: ya que antes había dejado sentado[114] que es uno lo-que-es, dice también que andan errados los que no abarcan de un solo golpe de vista la contraposición de los elementos constituyentes de la generación o no la exponen claramente; por eso mismo, también Aristóteles, en consecuencia, estableció como principios los contrarios"[115], dudo, sin embargo, de que fuera precisamente eso lo que podía entender un hablante del griego que no estuviera previamente familiarizado, a través de Platón, Aristóteles y sus parafraseadores, con la consabida *vulgata* doxográfica según la cual Parménides había enseñado que "lo-que-es es uno".

La solución que propongo es sencilla: supone aceptar, en lo gramatical, la interpretación (1) - "una de las cuales no se debe nombrar"-, pero entendiéndolo como dicho desde el punto de vista (b) de los mortales descarriados. En cuanto a lo primero, he referido ya la objeción de Diels y otros que juzgan gramaticalmente inaceptable tal construcción; argumento al que no sé oponer (aparte de la tardía retractación del propio Diels) sino la versión latina de esos versos que confeccionó, en el siglo XV, el docto cardenal Besarión, inserta en su escrito polémico *Contra el calumniador de Platón*, que se publicó en 1469:

Principio duplicem statuerunt dicere formam;
Altera sed minus est tali cognomine digna,
Quod simulans verum fallit mortalia corda [116].

Como a primera vista se aprecia, la traducción del erudito clérigo no brilla precisamente por su fidelidad al original ni por sus cualidades poéticas; la sola virtud que posee -y con eso me doy por satisfecho- es la de demostrar que un hablante nativo del griego, aunque de época tardía, podía muy bien entender *μίαν* en el sentido que tantos estudiosos modernos declaran imposible, a saber, como equivalente de *ἑτέρην* (*altera*)[117].

---

[113]Como han advertido Bollack, *Gnomon* 1966, p. 323; Verdenius, *Phronesis* 1967, p. 117 n. (la interpretación de Schwabl es "lingüísticamente insostenible, ya que 'una forma' no puede ser sin más equivalente de 'forma unificadora' (*zusammenfassende Gestalt*)"; la comparación con Esquilo, *Prom.*, 210, no es pertinente porque se trata de una persona *con* -gen. cualificativo- muchos nombres); Hölscher, *Anf. Fr.*, pp. 105-107 (quien sostiene que semejante construcción requeriría un genitivo de totalidad, como *πάντων*, *πολλῶν*, *ἀμφοῖν*, etc.); Kahn, *Gnomon* 1970, p. 117; Schmitz, *Urspr.*, pp. 40s., y Thanassas, p. 162 y n. 14 ib.

[114]Leo *διέγνω* MSS (*δύ' ἔγνω* Diels, *ἀπέγνω* Torstrik).

[115]Simplicio, *In Phys.* 31,7-10. Este comentario simpliciano ha sido reivindicado, de hecho, tanto a favor de la interpretación (3) (Mullach, p. 126, o Reale, en *ZMR*, p. 247) como, con más plausibilidad, a favor de (4) (así Conche, p. 191).

[116]Besarión, *Adv. Plat. cal.* II, 11.

[117]Una enérgica y saludable defensa de esta interpretación de *μίαν* = *ἑτέρην* -que hallé después de haber escrito estas líneas- nos brinda Thanassas, p. 166 y n. 21 ib. , citando el ejemplo de Aristóteles, *Ét. Nic.* 1139a6-8, para la construcción *ἓν μὲν...ἓν δέ* (al que se podría añadir Teócrito, VII, 71s.: *δύο ποιμένες, εἷς μὲν Ἀχαρνεύς, εἷς δὲ Λυκωπίτας*). Por lo demás, la interpretación de Thanassas coincide con la que aquí propongo (y con la de B. Cassin: ver n. siguiente) en suponer que este medio verso expresa el parecer (b) de los mortales mismos -Thanassas traduce: "In ihren Ansichten setzten sie zwei Formen zu benennen, von denen die

Lo segundo -admitir que los mismos mortales han acordado nombrar dos formas, estableciendo a la vez que a una de ellas no está permitido nombrarla- parecerá disparatado, y, en efecto, lo es: pues ese disparate es justamente lo que la diosa está denunciando en la segunda mitad del verso[118]. La Noche no se debe nombrar (*οὐ χρεών ἐστιν ὀνομάζειν*), según la opinión de los mortales, es decir, que es 'innombrable', *οὐκ ὀνομαστά* - como los Centímanos de Hesíodo son *οὐκ ὀνομαστοί* [119], o como Penélope alude a "la maldita Ilión innombrable", *Κακοΐλιον οὐκ ὀνομαστήν*[120]- debido a sus asociaciones con la muerte y el mundo de abajo (cf. la "muerte indecible", *ἄπυστος ὄλεθρος* B 8,21), por lo cual se la suele mentar en griego con el eufemismo *εὐφρόνη*, la 'benévola'. Los mortales incurren, pues, en la grotesca incongruencia de decidir, por un lado, nombrar dos formas y, por el otro, que una de las dos no debe ser nombrada; y precisamente en este sentido se dice de ellos que *πεπλανημένοι εἰσίν*, que "andan errando", noción con que la diosa parece designar, casi terminológicamente, el descarrío de quienes asienten a dos afirmaciones contradictorias entre sí (cf. *πλάζονται* B 6,5; *πλακτὸς νόος* B 6,6): alusión que, por tanto, sólo se entiende cabalmente a condición de que lo convenido por dichos mortales sea no sólo falso sino descaradamente contradictorio en sí mismo.

70. Siendo equivocada de raíz la fe de los mortales en una realidad dividida entre los dominios de la luz y de la noche, la vida y la muerte, el ser y el no ser, no por ello se libera la descripción adecuada de lo que las apariencias son en realidad (*δοκίμως* B 1,32) de la obligación de partir de ese mismo ordenamiento engañoso (B 8,52.60) y de sus dos elementos, Luz y Noche; aunque éstos ahora se presenten, no ya repartidos entre dos dominios opuestos y separados entre sí (B 8,53-59; B 9), sino amasados en mezcla inextricable (*κρᾶσις* B 16,1) de "lo que todo por todo atraviesa" (B 1,32). La gradación innumerable de las proporciones de la mezcla, más o menos luminosa o nocturna según los casos, al dar razón de la naturaleza real de los fenómenos (*τὰ δοκοῦντα...δοκίμως εἶναι* B 1,31-32) -el origen del mundo y de los dioses, la diferencia entre los sexos o los procesos de percepción y pensamiento-, revela la vanidad de las oposiciones privativas establecidas en el lenguaje de los mortales, incluyendo la más fundamental de todas, la de vida y muerte, ser y no ser: pues así como vivir no es 'ser' un individuo (ya que el ser no es propio de los individuos sino sólo del Ser mismo: B 8,38-41) sino participar en el incesante hacerse y deshacerse de las proporciones de la mezcla de los miembros errabundos (B 16,1), que nunca permanece en lo mismo (cf. B 8,29 y Epicarmo 23 B 2,9), así también lo que los hombres llaman muerte o no-ser (B 8,40) sólo es otro estado de la mezcla, que no pertenece menos a 'lo que ES' que la vida misma[121]. No puede haber, en realidad, ni muerte ni no-ser, ni generación ni destrucción de lo que ES: no hay más que 'lo

eine [angeblich] nicht sein darf - das ist ihr Irrtum gewesen!", ib. pp. 167 y 283-, aunque no en el sentido que le atribuye, e.e. la exclusión recíproca de las dos formas en cada una de sus manifestaciones particulares, cosa que, si bien del todo conforme a lo que el poema dice de las creencias de los mortales, no creo que pueda ser a lo que alude este verso, en donde no se está hablando de lo que sucede "cada vez" ("jeweils", ib. p. 167 y n. 23) que se nombre una de las dos, sino del convenio fundacional o legislativo (*κατέθεντο*) por el que ambas se constituyen.

[118]Sólo Cassin, *Parm.*, p. 184, ha atinado a discernir -según veo después de haber formulado esta propuesta- la intención autocontradictoria de esa formulación (que traduce, ib. p. 89: "Ils ont en effet pris le parti de nommer deux formes, en pensant que l' une n' a pas besoin d' être: en quoi ils errent"), aunque en lo demás su interpretación del pasaje no tiene mucho en común con la que aquí estoy proponiendo.

[119]Hesíodo, *Teog.*, 148.

[120]*Od.* XIX, 260.

[121]Como muy bien dice Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 129: "Así como lo frío no es no-ser sino Noche..., así, en fin, también lo 'invisible', el Hades, la muerte, no es no-ser sino Noche. La muerte no es menos algo-que-es que la vida... No hay agujeros de no-ser en el continuo del Todo, sólo es lo-que-es, y lo-que-es es Uno".

que ES', el Ser, la materia viva y consciente en grados infinitamente diversos, y que en cuanto tal es eterna e indestructible.

71. Así empezamos a entender, en fin, en qué nuevo e insólito sentido la diosa podía emplear ella misma, en su descripción fidedigna de la realidad, unas nociones tomadas de la creencia mítica y vulgar como las de lo 'visible' y lo 'invisible', es decir, del mundo de los vivos y de los muertos, respectivamente. Simplicio, en un pasaje que ya hemos mencionado brevemente, refiere que Parménides, a propósito de la "diosa que todo lo gobierna" (B 12,3), "dice también que ella manda a las almas ora de lo visible a lo invisible, ora al revés" (*καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν*)[122]. La alusión evidente a los mundos de los vivientes y de los muertos (*ἀειδές* = Hades) ha sido rectamente entendida por los estudiosos, por lo menos desde Zeller en adelante[123], por mucho que la postulación de unas migraciones o transhumancias de almas entre uno y otro mundo pareciera difícilmente conciliable con lo que Diels denominaba la "psicología crudamente materialista" de Parménides, haciendo sospechar que se tratara más bien de un añadido del propio Simplicio[124]. Ahora bien, resulta muy iluminador al respecto que una concepción muy parecida de tales tránsitos se encuentre en un pasaje -traído ya repetidas veces a colación por los estudiosos[125]- del libro primero del tratado seudo-hipocrático *De la dieta*, compuesto hacia finales del siglo quinto antes de nuestra era[126]:

> *ἀπόλλυται μέν νυν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· συμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται. νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἅιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἅιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ, οὐχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρῖναι. ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. ζῷα γὰρ κἀκεῖνα καὶ τάδε· καὶ οὔτε, εἰ ζῷον, ἀποθανεῖν οἷόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῖ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὂν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ἀλλ' αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον, τῶν γε δυνατῶν.*

---

[122]Simplicio, *In Phys.* 39,19-20 (B 13, *Vors.* p. 243,14-15).

[123]Zeller, I, p. 581 n. 1, contra Ritter y Karsten, quienes creyeron ver en lo 'invisible' el mundo terrenal y en lo 'visible' la luz del "mundo superior"; interpretación que luego volvieron a proponer Gigon, *Oríg.*, pp. 315s., y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 162 ("the perpetual light of the divine world and the relative darkness of the human world"). Contra tales tentativas de cristianar o neoplatonizar a Parménides, conviene recordar que la oposición entre un mundo terrenal de tinieblas y un mundo divino de la luz no se concibe antes de la época helenística, con el declive de la *pólis* y la resultante pérdida de confianza en lo mundanal, y en parte también bajo la influencia de las religiones astrales de Oriente (véase la excelente exposición de Bultmann, *Philologus* 1948, pp. 23-35).

[124]Diels, *Lehrg.*, p. 110, sospecha que la noción de 'almas' en este pasaje acaso sea innovación neoplatónica, "pues la autonomía de las almas no condice en absoluto con la psicología crudamente materialista que se manifiesta en el fr. 16". Descreen de que Parménides enseñara la transmigración de las almas también Zeller, I, p. 581 y n. 1 ib.; Untersteiner, *Parm.*, p. CXXVIII n. (precisando que el texto del poema debió de referirse más bien a "il carattere perenne dell' energia vitale"); Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 129, y *Wesen d. S.*, p. 114, y Schmitz, *Urspr.*, p. 187; mientras que lo juzgan verosímil, después de Ritter, Karsten y Rohde en el siglo pasado, Gigon, *Oríg.*, pp. 315s.; Deichgräber, *Auff.*, pp. 705 y 716-719, y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 162.

[125]Diels, *Lehrg.*, p. 110; Reinhardt, p. 20.

[126][Hipócrates], *De victu* I 4, 13-26. Sobre fecha de composición y autoría de este texto, véase Jones, *Hippocrates*, IV, Introd. pp. XLV s., y Alsina, *Orig. hel.de la med. occid.*, pp. 16 y 28s.

"Ninguna de todas las cosas perece, ni nace lo que no hubiera también antes, sino que mezclándose y separándose se alteran. Mas suelen creer los hombres que aquello que crece del Hades hacia la luz nace y que aquello que mengua de la luz hacia el Hades perece: pues de los ojos se fían más que del entendimiento, no siendo aptos aquéllos ni para juzgar acerca de lo que se ve. Pero yo explico eso según el entendimiento. Es que vivientes son tanto éstos como aquéllos; y ni es posible, si están vivos, que mueran, como no sea juntos a todas las cosas, pues ¿a dónde se iban a morir?, ni que nazca lo que no hay, pues ¿de dónde habría de ser?, sino que crecen todas las cosas y menguan hasta lo más grande y hasta lo más pequeño que sea posible".

Advertimos, de entrada, que el anónimo hipocrático, con el espíritu de síntesis que le es propio[127], hace suya la noción, común a Empédocles y Anaxágoras, y que sin duda debió de remontar a Parménides mismo, de que aquello que los mortales llaman nacer y perecer no es, en verdad, sino mezcla y separación de los elementos[128] (que en la doctrina propia del hipocrático vienen a ser el fuego y el agua). Pero lo decisivo para nuestro propósito es que el tránsito desde la luz al Hades (es decir, a lo invisible) que los hombres llaman perecer se explique como mengua "hasta lo más pequeño que sea posible", o sea hasta unas dimensiones mínimas del todo insospechadas por quienes se fían más de los ojos que del entendimiento; así como el paso inverso de lo invisible a la luz se entiende consecuentemente como un crecimiento suficiente para acceder a la visibilidad. La teoría del anónimo hipocrático nos permite, pues, entender el testimonio de Simplicio sin necesidad de atribuir a Parménides unas nociones excesivamente espiritualistas acerca del destino de las ánimas, en tanto que aquello 'invisible', el Hades hacia el cual descienden las almas y de donde vuelven luego a emerger, no se identificaría ya sin más con el elemento nocturno en sí (como sucedía en la cosmovisión dualista de los mortales descarriados), sino que vendría a designar el estado de aquellos componentes de la mezcla cuya proporción ha descendido por debajo del umbral de visibilidad.

Parece razonable suponer que incluso los muertos, al sentir el frío y el silencio, no carecen enteramente de luz o de calor, sino que conservan una parte minúscula -y, por tanto, invisible- del elemento luminoso: pues *ἔκλειψις*, 'desaparición' o 'pérdida', no significa necesariamente extinción total[129]; y como hemos visto, también en la teoría de Demócrito los cuerpos muertos tienen alma sólo porque "participan de algo caliente y sensible, aun habiendo espirado la mayor parte"[130]. Se trataría, pues, de un claro ejemplo de las "obras invisibles" (*ἔργ' ἀίδηλα* B 10,3) de la luz. Por lo demás, así lo recomienda el sentido común, ya que difícilmente se concibe un cadáver compuesto de pura "noche invisible". Cierto es que Teofrasto parece asegurar lo contrario, a saber, que Parménides "también a lo opuesto en sí mismo (*τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτό*) le atribuye la sensación", es decir, al elemento nocturno sin mezcla (cf. *κατ' αὐτὸ τἀντία* B 8,58-59); mas en seguida aclara que eso "resulta evidente en

[127]Jones, op. cit., p. XLIII, anota acerca del primer libro del tratado *De la dieta*: "The philosophic position is that of an intelligent and progressive eclectic, who combines, instead of merely adding together, the results reached by his predecessors". Elementos procedentes de Heraclito, Empédocles, Anaxágoras, los pitagóricos y -habríamos de añadir- Parménides (según observó ya Reinhardt, p. 20) "are worked up into a system that appears like the creation of a single mind... Yet there is no patchwork effect, so skilfully are the parts woven together".
[128]Empédocles, 31 B 8 y 9; Anaxágoras, 59 B 17.
[129]Así anota Conche, p. 255: "L' éclipse d' un astre n' est que sa disparition *apparente*. Le chaud (le feu) est 'éclipsé' par le froid: cela signifie simplement la prédominance du froid". También Laks, *Oxf. Stud.* 1990, p. 13, observa: "Naturally a corpse, like everything else in this world of becoming, is not made up of cold in its pure state, but is instead a mixture where the cold strongly outweighs the hot".
[130]Demócrito, 68 A 117 (ver texto correspondiente a la n. 17).

donde dice..." (φανερὸν ἐν οἷς φησι)[131], dando a entender claramente que se trata de su propia conclusión y no de algo que hubiera leído en los versos del Eleata.

Luego cabe preguntar qué es lo que podía entenderse en el poema por 'almas' (ψυχαί), si es que Parménides efectivamente había empleado ese término, que no aparece, por cierto, en ninguno de los fragmentos literales. La tradición indirecta nos ofrece dos explicaciones a primera vista contradictorias: Macrobio, en su *Comentario al sueño de Escipión* (redactado hacia finales del siglo cuarto o principios del quinto de nuestra era), asegura que el alma, según Parménides, está hecha "de tierra y fuego" (*ex terra et igne*)[132] -en lo que se reconocen las denominaciones aristotélicas de los dos elementos de parménides, Luz y Noche-, mientras que según Aecio, Parménides e Hipaso enseñaban que el alma es ígnea (πυρώδη)[133].

Los dos testimonios, sin embargo, no se excluyen: podemos colegir fácilmente que el alma en cuanto tal es mezcla de fuego y noche, al igual que todas las cosas, aunque sin duda con predominio del fuego; "ígneo" o luminoso es el principio vital y consciente, cuya mayor proporción distingue (relativamente) a lo vivo de lo muerto. No sabemos, con todo, en qué se fundaban tales noticias, procedentes ambas de compendios doxográficos muy alejados ya de toda lectura directa del poema, ni si en éste realmente podían leerse afirmaciones semejantes acerca de las almas. Teofrasto sostenía, como sabemos, que para Parménides era lo mismo el alma y la inteligencia (νοῦς)[134], y cabe sospechar que algunos de sus lectores se sintieran autorizados por tal afirmación a reescribir como doctrina del alma lo que en el poema debió de decirse más bien acerca del νόος, el entendimiento o inteligencia; mas como hemos visto ya que, en la teoría de Parménides, entre sentir y pensar y, por tanto, entre vivir o tener alma y tener entendimiento no podía haber sino, en todo caso, diferencias relativas o de grado, la posible confusión de términos no opone obstáculos demasiado graves a la comprensión.

72. Así pues, las noticias dispersas de Simplicio, Aecio y Macrobio, interpretadas a la luz de la analogía que nos ofrece el tratado seudo-hipocrático, se integran sin dificultad en la reconstrucción de la teoría parmenídea del conocimiento que aquí se viene proponiendo: siendo la conciencia y, en general, la vida, función del elemento luminoso que en grados infinitamente diversos está presente en todas las cosas, resulta que lo que los hombres llaman muerte sobreviene cuando el componente de luz en los miembros disminuye hasta hacerse invisible (y lo mismo vienen a ser así la ἔκλειψις τοῦ πυρός de Teofrasto, lo 'invisible' de Simplicio y el Hades metafórico del Seudo-Hipócrates), aunque sin llegar nunca a desaparecer del todo. Incluso los objetos supuestamente inanimados contienen una mínima parte de luz y, por tanto, de conciencia, invisible a los ojos del que modernamente se llamaría el observador externo (recuerdo, una vez más, el obrar "invisible" de la luz de B 10,3).

A la inversa, lo que se nos aparece como el nacimiento de un ser vivo no es sino crecimiento de lo que estaba oculto en el seno de la materia y que, al crecer, de nuevo se torna visible[135]. Por qué vías exactas se operaba semejante retorno, es cuestión sobre la cual no tenemos indicio alguno, al menos en cuanto a las enseñanzas de Parménides se refiere. Cabe pensar, desde luego, en las antiquísimas creencias mediterráneas acerca del origen ctónico de la

[131]Teofrasto, *De sens.* 4 (A 46, *Vors.* p. 226,13-14).
[132]Macrobio, *Somn. Scip.* I 14,20 (A 45).
[133]Aecio, IV 3,4 (A 45).
[134]Teofrasto, fr. 6a (*Dox.*, 483,2), ap. Diog. L. IX, 22 (A 1, *Vors.* p. 218,4-5).
[135]Bastante acertadamente, en este punto, escribe Stefanini, p. 63, que en la teoría de Parménides "il così detto vivere non è che l' affiorare alla luce di ciò che era bensì, quantunque fosse in quello stato di densità opaca che lo rendeva invisibile".

fertilidad humana[136], a veces trasmitida por las aguas de los ríos, como las del Meandro magnesio o del Escamandro, el río divino de los troyanos, a las que se atribuía la facultad de hacer perder la virginidad a las recién casadas que en ellas se bañaran[137], o por ciertas plantas como el mirto, la higuera o el cabrahigo[138], empleadas en diversos ritos de fecundidad en los cuales acaso podamos entrever, como sugiere Pestalozza, las huellas de una edad remota en la que "la ausencia de límites entre los reinos de la naturaleza iba acompañada de la idea de que la *mixis* humana no era la fuente única ni indispensable de la fecundidad"[139].

Sabido es, por otra parte, que los atenienses solían consagrar los matrimonios a Deméter[140], implorando la fecundidad de las uniones a Gea o a los espíritus de los antepasados (*tritopátores*)[141]; tradiciones que remiten, si nos atenemos a la interpretación de Dieterich, a una antigua creencia popular según la cual las almas de los antepasados vuelven de la tierra que los acogió para nacer de nuevo, en un ciclo eterno de vida y muerte parejo al de la naturaleza vegetal, al cual estaba íntimamente vinculado[142] (recordemos que los muertos, habitantes de la tierra, eran considerados en Grecia espíritus protectores de la vegetación, los campos y la agricultura)[143]. Cierto es que de tal creencia en un retorno de las almas desde la tierra no parecen hallarse testimonios muy directos entre los griegos (exceptuando, desde luego, las variantes esotéricas que nos ofrecen las doctrinas órficas y pitagóricas de la metempsicosis), aunque en cierto modo parece implícita en la muy difundida convicción de que, como dice Jenófanes, "de la tierra provienen todas las cosas y en tierra acaban" (*ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*)[144], reflejada en las más variadas formulaciones por los epigramas sepulcrales, alguna de las cuales muestra un sorprendente parecido con la que Simplicio atribuye a Parménides:

> *Πάντα χθὼν φύει καὶ ἔμπαλιν ἀμφικαλύπτει,*
> *"Todo la tierra lo cría y de vuelta y revés lo encubre"*[145].

Pero de mayor interés seguramente para nuestro propósito es que una variante más racional y aun científica de esa creencia tradicional se encuentra todavía en los versos de Lucrecio:

> **Haud igitur redit ad nihilum res ulla, sed omnes**
> **discidio redeunt in corpora materiai.**
> **Postremo, pereunt imbres, ubi eos pater aether**

---

[136]Ampliamente documentadas por Dieterich, *Mutter Erde*; sobre Grecia, pp. 36-72, en particular las pp. 45-50.

[137]Seudo-Esquines, *Epist.* X, 3; cf. Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 405s., y Onians, *Orig. of European Thought*, pp. 229s., con abundantes referencias. Guardan relación evidente con tales creencias las múltiples tradiciones míticas acerca de los ríos como padres de criaturas concebidas por mujeres mortales (Onians, p. 230 n. 4).

[138]Véase Pestalozza, op. cit., pp. 377 ss., sobre el rito de la *caprificatio* y la fiesta romana de las Nonas Caprotinas; sobre las analogías con las Targelias atenienses, ib., pp. 295s., 313, 320s.

[139]Pestalozza, op. cit., p. 384; cf. p. 399: "...una edad en la cual un conocimiento todavía imperfecto de las leyes de la vida atribuía a la *mixis* la cualidad de un acto preliminar y necesario, pero no decisivo ni exclusivo, respecto a la gravidez".

[140]Plutarco, *Coniug. praecepta*, 138b.

[141]Dieterich, op. cit., pp. 45 y 48, y Rohde, *Psique* I, pp. 241s., en particular p. 241 n. 107 y p. 242 n. 110.

[142]Dieterich, op. cit., pp. 48s.

[143]V. Rohde, *Psique* I, p. 241 y n. 106.

[144]Jenófanes, 21 B 27; cf. B 29 y 33, así como Esquilo, *Coéf.*, 127s.: *καὶ γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται | θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει*. Lo significativo para nuestro propósito es, en este último ejemplo, que la fórmula se pronuncia durante un sacrificio destinado a los muertos, como advierte Mondolfo, en Zeller-Mondolfo, I.2, p. 68.

[145]Kaibel, *Epigr. gr.*, 438; cf. ib. 75, 156, 606, etc., cit. por Dieterich, p. 69.

in gremium matris terrai praecipitauit:
at nitidae surgunt frondes ramique uirescunt
arboribus, crescunt ipsae fetuque grauantur;
hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum,
hinc laetas urbis pueris florere uidemus
frondiferasque nouis auibus canere undique siluas,

"No pues, no, cosa alguna a la nada vuelve, que todas
al desmenuzarse a los cuerpos de la materia retornan.
Perece la lluvia, en fin, de que el padre Cielo sus gotas
en el regazo de madre la Tierra a rachas arroja:
ah, pero surge lozana la mies y verde le brota
al árbol la rama, él crece también y de cría se agobia;
de ahí a su vez nuestra raza y las bestias víveres toman,
de ahí florecer de niños se ven ciudades gozosas
y en bosques doquiera cantar de pájaros nuevos la fronda"[146].

El poeta vuelve sobre lo mismo en el libro segundo:

Denique caelesti sumus omnes semine oriundi:
omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater quom terra recepit
feta parit nitidas frugas arbustaque laeta
et genus humanum, parit omnia saecla ferarum,
pabula quom praebet quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt uitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adeptast.
Cedit idem retro, de terra quod fuit ante,
in terras, et, quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant,

"En fin, todos somos de siembra celeste nacidos iguales:
el mismo es el padre a todos, de quien generosa la madre
Tierra, cuando ha recibido las gotas que mana y le caen,
preñada lozanas mieses y liedos árboles pare
y gente humana y de fieras los varios todos linajes,
pues que les brinda el pasto en que todos sus cuerpos abasten
y dulce pasen la vida y en prole y cría se alarguen;
por lo que bien a razón ha ganado el nombre de madre.
Vuelve asimismo a parar, lo que de tierra fue antes,
a tierra, y, lo que de orillas del éter vino a juntarse,
eso lo acogen de nuevo las bóvedas celestiales"[147].

Hallamos en esos versos todo el familiar complejo de antiquísimas creencias populares, vivas a través de los siglos por debajo de las instituciones de la religión oficial, aunque despojadas aquí de cuanto de magia y superstición en ellas hubiera y reducidas, por así decir, a

[146]Lucrecio, I, 248-256. Cito, para este pasaje y el siguiente, la espléndida versión de A. García Calvo, *Lucrecio, De rerum natura / De la Realidad*, Lucina, Zamora, 1997.
[147]Lucrecio II, 991-1001, versión cit.

su núcleo racional o naturalista: la lluvia como semen del cielo que fecunda la tierra[148], madre de todas las cosas -plantas, bestias y humanos- y a la que todo vuelve, en un eterno ciclo de nacimientos y muertes en el cual, sin embargo, nada se pierde ni nada se añade[149] (noción ésta que no en vano nos recuerda a Parménides).

Pero lo que aquí interesa es la noción, más bien implícita en los versos de Lucrecio, de que el semen del que brotan las crías humanas y animales proviene, por vía del alimento, de la tierra: de la misma tierra en cuyo seno los muertos pasaron a lo invisible, para fecundar desde ahí la nueva vida de las plantas que de ella renacen[150]. En la teoría genética de Parménides, el semen humano -masculino y femenino- procede de la sangre (*ex sanguine*, B 18,2); y la sangre, según la concepción comúnmente admitida por los antiguos, resulta de la transformación de los alimentos asimilados, función que solía asignarse al hígado[151]. Ahora bien, no puede ser mera casualidad que la influencia del alimento sobre la procreación, meramente implícita en Lucrecio, se halle afirmada expresamente en el mismo escrito que nos permitió reconstruir la primera parte del camino de las almas según Parménides, el libro primero del tratado seudo-hipocrático *De la dieta*, donde leemos:

> *"Los varones, en efecto, y las féminas se hacen del siguiente modo, hasta donde sea posible: las féminas, más bien afines al agua, crecen a partir de las comidas, las bebidas y las ocupaciones frías, húmedas y suaves; los varones, más afines al fuego, a partir de las comidas y la dieta secas y cálidas. Así pues, si se quiere engendrar una fémina, debe usarse la dieta rica en agua; si un varón, se ha de vivir conforme a unos hábitos afines al fuego. Y no sólo el hombre debe practicar eso, sino también la mujer, pues no sólo del hombre viene la secreción que hace crecer sino también de la mujer"*[152].

Lo cual nos ofrece una preciosa indicación de cómo debió de entenderse, en el mismo texto seudo-hipocrático, el crecimiento "del Hades hacia la luz", al que en Parménides correspondía el paso de las almas "de lo invisible a lo visible". Parece ciertamente que, en la concepción del Seudo-Hipócrates, la dieta sólo viene a ejercer un influjo secundario sobre una especie de alma germinal ya preconstituida; pues en otro pasaje leemos que "se introduce en el hombre un alma que tiene mezcla de fuego y agua, parte del cuerpo de un hombre", que luego crece y se

---

[148]Véase Esquilo, *Danaides*, fr. 44; Eurípides, fr. 898, etc.; cf. Cornford, *Princ. sap.*, pp. 234s.; Kirk-Raven-Schofield, p. 68 n. 2, y Onians, *Orig. Eur. Thought*, p. 230 n. 8.

[149]Cf. Lucrecio, I, 262-266.

[150]La concepción de que los muertos trasmiten a las plantas lo que de energía vital les quede parece patente, por ejemplo, en la costumbre ateniense de sembrar cereales y legumbres sobre las tumbas recientes, "para que al muerto se le diera un seno y regazo como de madre" (*ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur*), según refiere Cicerón, *De leg.* II, 25,63. Rohde, *Psique* I, p. 241 n. 106, interpreta esa costumbre en el sentido de que "la semilla de la tierra debía ser puesta bajo la protección de las almas de los muertos que se habían convertido en espíritus habitantes de la tierra"; cf. Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 48s. En el tratado seudo-hipocrático *De la dieta* leemos que "de los muertos vienen los alimentos, los crecimientos y las semillas" (*ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνεται*: *De victu* IV 92,4-5); una aguda interpretación de esas creencias ofrece Mondolfo, en Zeller- Mondolfo, I.2, pp. 68s. Sobre las analogías entre el cadáver y las semillas, que se desprenden de los ritos funerarios de diversas culturas, véase Onians, *Orig. of Eur. Thought*, pp. 269s. y 286, y, para el caso particular del llamado periodo geométrico de Grecia, Wiesner, *Grab u. Jenseits*, p. 218.

[151]Empédocles, 31 B 61; cf. Cicerón, *De nat. deor.* II 55,137. Sobre las creencias antiguas acerca del hígado, véase Onians, op. cit., pp. 84-89. La misma noción de que el semen, la sangre y la leche de los que se forma el retoño humano provienen, a través del alimento, de la tierra, la misma en que se descomponen los muertos, se halla concisamente formulada también en Marco Aurelio, V, 4.

[152]*De victu*, I 27,1-12.

desarrolla en virtud de los alimentos ingeridos[153], sin que resulte muy claro en qué momento ni de qué manera ese traslado de almas se produce. Sólo se colige del pasaje citado que el alma se concibe como siendo de naturaleza corpórea o material -ya que es "mezcla de fuego y agua" y "parte del cuerpo de un hombre" (*μοίρην σώματος ἀνθρώπου*)-, mientras que en otro leemos que "el alma es lo mismo para todos los vivientes"[154], lo cual indica que el anónimo hipocrático no está pensando precisamente en una transmigración de almas individuales, a la manera órfica o pitagórica, sino más bien en una especie de sustancia vital o *stuff of life*, que las creencias arcaicas solían asociar a las bebidas y a las secreciones del cuerpo[155]; y la definición del alma como "mezcla de fuego y agua" apunta sin duda en la misma dirección.

Como sustancia vital han de entenderse indudablemente también el 'fuego' o la 'luz' de Parménides[156] (o más exactamente, aquella clase de mezcla en la que prevalece el fuego, ya que ninguno de los dos elementos se da en estado puro); de modo que podemos suponer, en suma, que también esa sustancia ígnea o luminosa de la vida, tras haberse vuelto invisible en el cadáver, retornaba de alguna manera a través de la tierra, las plantas y los alimentos a los cuerpos humanos, en donde cuajaba en simientes de nuevos seres que a su vez iban creciendo hacia la luz hasta regresar de nuevo de lo visible a lo invisible.

Hasta aquí cabe reconstruir con cierta verosimilitud, según creo, partiendo de indicios tan vagos, lejanos e inciertos como los citados, por lo menos los trazos más rudimentarios y generales de esa parte -no por oscura menos esencial- del sistema físico de Parménides; y debió de ser precisamente lo que de en apariencia relativamente vulgar y trivial tendrían, a los ojos de los antiguos, semejantes teorías, probablemente sólo de modo muy sumario esbozadas ya en el poema mismo, lo que más poderosamente contribuyó a condenarlas al desinterés y al olvido.

En todo caso, una conservación de las almas individuales a lo largo de esas idas y vueltas entre lo visible y lo invisible, tal como la sugiere Simplicio, no alcanzo a ver cómo pueda conciliarse con la noción de que el entendimiento es ya en vida una mera función de las siempre cambiantes proporciones de la mezcla de los miembros errabundos. (Por lo demás, el argumento *ex silentio* tiene, en este caso, más peso que nunca: difícil es imaginar que la numerosa hueste de los partidarios de la metempsicosis se hubiese privado de invocar la autoridad del maestro Parménides mediante alguna cita literal del poema, si en éste se hubiese encontrado semejante cosa.) Más bien habremos de entender -supongo- que todos los *νόοι* o entendimientos individuales, siendo "lo mismo que todas las cosas y cada una de ellas" (B 16,2-4), habrán de ser forzosamente, en cierto modo, un solo entendimiento todos ellos y, por tanto, a su manera, también inmortales; pero sin que ello les permita conservar, como tales individuos, el ser o la identidad que de todos modos nunca habían poseído más que de nombre (cf. B 8,38-41).

73. Observemos, en fin, como la diosa, en la conclusión de su discurso, al declarar la irrealidad de la muerte junto a la eternidad y omnipresencia de la materia viva y consciente, vuelve una vez más, al menos implícitamente, sobre la fórmula de la verdad: "ES, y no puede

---

[153]Ib., I 7,2-10.
[154]Ib., I 28,3-4.
[155]Véase Onians, pp. 200-246, 271-291, con abundantes referencias.
[156]Recordemos, de paso, que Untersteiner (*Parm.*, p. CLXXXIV n. 66, pp. CCVIII s., y *Fisiologia del mito*, p. 192 n. 1) relacionaba las *δυνάμεις* de Parménides con la noción prehelénica y primitiva de *mana*, entendido como "unità dei diversi aspetti, sotto i quali il principio della vita può manifestarsi" (Zeller-Mondolfo, I.1, p. 144, cit. en *Fis. del mito*, pp. 191s.).

ser que no sea" (que ahora podemos glosar como: "Vive, y no puede ser que no viva"), cumpliendo así la promesa dada en el exordio (**B 5**):

.... ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις

"Y lo mismo me da
por dónde empezar: que aquí mismo de nuevo habré de llegar".

Confío en que la estructura cíclica del discurso, negada inútilmente por algunos estudiosos[157], habrá quedado patente a lo largo de la interpretación aquí ofrecida; para mayor claridad, la recapitulo brevemente:

(1) La vía de "ES, y no puede ser que no sea" se afirma -pero no se demuestra todavía- como vía de la verdad frente a la vía del error (B 2,3 ss.).

(2) Concluido el razonamiento demostrativo, queda como única vía transitable la de que ES (B 8,1-2): es decir, la misma hipótesis inicial, pero elevada ahora de hipótesis a verdad firmemente establecida.

(3) Luego, el recorrido de las señales que jalonan esa vía nos conduce implícitamente, por exclusión de cualquier otro predicado que pudiera recaer sobre 'lo-que-ES' (B 8,38-41), de nuevo a la fórmula de la verdad "ES", que esta vez, ya repleta de contenido semántico, emerge como definición perfecta de la *phýsis* (B 8,42-49).

(4) Y finalmente, en la última parte de la teoría física, la imposibilidad del no-ser queda explicitada como imposibilidad de la muerte y de una materia inanimada o inconsciente.

Añádense a eso los ecos y las repeticiones que comunican entre sí los sucesivos recorridos circulares del poema (así, B 8,15-18 recapitula la alternativa inicial de B 2; B 4 evoca el razonamiento de B 8,22-25 y, de modo menos directo, B 8,5; la identificación del *νόος* con su objeto en B 16 retoma y amplía el aserto de B 8,34; el motivo de los nombres establecidos por los mortales se reitera en B 8,38s., B 8,53, B 9,1, y B 19,3, etc.); y circular es el enunciado mismo de la verdad bienredonda (B 1,29), la palabra "ES", en cuanto hace coincidir en uno el sujeto y el predicado de la habitual forma predicativa *S-P*.

Cabe preguntar, con todo, de qué modo en esta divina *ἐγκύκλιος παιδεία* el punto de partida puede ser verdaderamente *ξυνόν*, 'igual', 'lo mismo' o 'indiferente'[158], más o menos así como "lo mismo son principio y fin en la circunferencia del círculo", según observaba Heraclito[159]: parece cuando menos dudoso que la diosa hubiera podido empezar su exposición indiferentemente, y sin grave menoscabo de su propósito didáctico, por otro verso cualquiera del poema, a la usanza de los rapsodas[160], si reparamos en la meticulosa -casi geométrica-

[157]Jameson, *Phronesis* 1958, pp. 16-21 (quien llega a poner en duda la autenticidad del fragmento); Stannard, *Philos. Review* 1960, pp. 526-533; Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 129, y Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 171s.

[158] "Gleichviel", traduce Diels, *Lehrg.*, p. 33; "aequale", Karsten, p. 33; "lo stesso", Albertelli, p. 134, y Casertano, pp. 402s.; "uguale", Pasquinelli, p. 228 (cf. ib. p. 396 n. 29); "das Gleiche", Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 15; "indiferente", Barnes, *Pres.*, p. 217, y Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 81 y 83; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 50, y Conche, p. 96. Cf. Bailly, s.v. *ξυνός*, III . 2: aunque el único ejemplo citado es este fr., basta recordar la acepción afín de 'imparcial', hablando de personas (ib. III. 1; p. ej., *Il.* XVIII, 309: *ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα*), así como los usos análogos del sinónimo *κοινός*, "qui participe de deux charactères ou attributs" (Bailly, s.v. IV), como las voces de género común de los gramáticos (*κοινὸς τῷ γένει*, *Etym. Magn.* 144,32) o la *κοινὴ συλλαβή*, que puede ser indiferentemente larga o breve.

[159]Heraclito, B 103: *ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείης*, recordado al propósito por Diels, *Lehrg.*, p. 66.

[160]Deichgräber, *Auff.*, p. 681 n. 1, recuerda oportunamente (aunque a propósito de otro verso de los fragmentos) que "el rapsoda puede iniciar la recitación por un punto cualquiera (*an einem beliebigen Punkte*) dentro del ciclo de leyendas", como demuestra, por ejemplo, *Od.* VIII, 499s. De estructura más rigurosamente cíclica o circular

disposición en que las pruebas sucesivas se deducen unas de otras, con innegable progreso en riqueza semántica y alcance explicativo de la fórmula universal "ES"[161].

Tal obviedad ha movido a ciertos intérpretes a abandonar la traducción de *ξυνόν* por 'indiferente'[162]; decisión un tanto precipitada, pues conviene recordar que es la diosa quien dice que *para ella* (*μοί*) es indiferente por dónde empezar, sin que esa declaración nos autorice a hacer extensiva tal indiferencia al oyente o lector del poema. Para ella, la diosa, como sabemos, lo-que-es está dado "todo a la vez" (B 8,5) o simultáneamente, en un presente que es negación del tiempo, y así lo estará, sin duda, para el discípulo una vez haya aprendido a ver debidamente "las cosas ausentes, a la mente presentes con certeza" (B 4,1): pero la exposición de este saber en el lenguaje de los mortales no puede menos de obedecer a la necesidad de una ordenación sucesiva que tal lenguaje le impone, conforme a lo que De Saussure denominaba la ley de linealidad del significante[163]; y la forma del círculo o ciclo, en el que cada punto es a la vez principio y fin del todo, era sin duda la más apta para reflejar, en el orden mismo de la sucesión, la imagen de la eternidad inmóvil.

solían ser ciertos cantos ceremoniales, sobre todo los cantos corales de las procesiones, que se repetían una y otra vez para que todo el público apiñado a la vera del camino los pudiera escuchar. La huella de esa forma de composición se registra todavía en la Nemea segunda de Píndaro, oda que concluye con la exhortación a los conciudadanos del festejado Timodemo a "comenzar a cantar" (*ἐξάρχετε φωνᾷ*, v. 25), enlazando directamente, en sintaxis y sentido, con el inicio de la misma oda (vv. 1-3: "Como empiezan también los aedos homéricos..."), y probablemente en uno de los epitalamios de Safo (44 Lobel-Page), cuyo último verso describe al pueblo de Ilión entonando un himno a Héctor y Andrómaca, que no puede ser otro que el mismo canto que con este verso termina (y, según es de suponer, empieza de nuevo): véase Fränkel, *Poesía y filos.*, pp. 176 y 401 n. 6. En este tipo de canto, principio y fin serían, por tanto, *ξυνόν*, como en el círculo de Heraclito. Huelga decir que no hay rastro de semejante estructura en el poema de Parménides.

[161] Por otra parte, dado que el verso y medio de B 5 debieron de seguir casi inmediatamente al anuncio programático de las tres partes de la exposición (B 1,29-32), parece plausible que la indiferencia del comienzo se refiriese únicamente a éstas: es decir, la diosa quizá hubiera podido empezar por la teoría de la naturaleza o la crítica del error de los mortales, para llegar finalmente a la vía de la verdad. Si tal declaración delata las vacilaciones del propio Parménides a la hora de componer su obra, o si más bien quiere indicar a los discípulos el método de posibles ejercicios dialécticos (como tan ejemplarmente los ejecutará Zenón), es cuestión sobre la que no caben más que especulaciones.

[162] Meijer, *Class. et Med.* 1969, p. 103, observa categóricamente que "en Parménides, el punto de partida no es indiferente", y propone traducir: "Un punto común (e.e. el mismo)" ("Ein gemeinsamer (d.h. derselbige) Punkt", ib. p. 104). "Algo de pertenencia común (*ein gemeinschaftlich zugehöriges*)", traducía ya Riezler, p. 24; "algo coherente (*ein Zusammenhängendes*)", Cassirer, *Philos. d. Gr.*, p. 41; "algo común-coherente (*Ein Gemeinsam-Zusammenhängendes*)", Kranz en los *Vorsokratiker* ("Ein Gemeinsames", Thanassas, p. 277); "continuo", Colli, *Physis*, p. 174.

[163] Muy oportunamente insiste Conche, p. 98, en este contraste entre el saber simultáneo, que lo abarca todo a la vez, de la diosa ("La Déesse ignore la recherche, la quête. Tout ce qui est à savoir lui est donné ensemble, est en sa possession à la fois") y la necesidad de un orden sucesivo de exposición que le impone el lenguaje de los mortales. Bastante bien lo resume Furth, "Elements...", p. 270: "Other orderings are possible, none pre-eminent. Basically the entire (ostensible) ontology is best thought of as examined simultaneously (...), impacted together in a single *'it is'* (...). No doubt that is God's way".

Apéndices:

1. Nota sobre el proemio (B 1).

74. Un examen pormenorizado del proemio del poema (B 1) rebasaría los límites de este estudio. Creo, sin embargo, que la interpretación de la llamada *dóxa* que vengo proponiendo puede aportar nueva luz a algunos puntos especialmente oscuros, permitiéndonos entender con algo mayor precisión por lo menos el sentido general de esos versos que la diligencia de Sexto Empírico nos ha conservado en su integridad.

No voy a detenerme en aquellas interpretaciones que, con tenaz proyección de simbolismos neoplatónicos y cristianos, se han esforzado por entender el viaje de Parménides como un ascenso desde la noche del mundo o de la ignorancia hacia la Luz que es la Verdad: pues como desde hace mucho han acertado a ver los estudiosos, no es el viajero Parménides quien, dejando atrás la casa de la Noche (v. 9), avanza hacia la luz (*εἰς φάος*, v. 10), sino las Hijas del Sol que salen a su encuentro[1].

De manera más congruente, otros intérpretes han creído reconocer en el viaje de Parménides un caso de *katábasis* o descenso a los infiernos[2] o, más genéricamente, un viaje al más allá, que no necesariamente ha de concebirse como localizado en las profundidades[3]. Este parecer tiene a su favor, ante todo, las evidentes resonancias de la Tartaroscopia hesiódica que jalonan los versos del proemio: la "morada de la noche" (*δώματα νυκτός*, v. 9) evoca las "casas horrendas de la Noche tenebrosa" (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινά) de Hesíodo[4], y en la "puerta de los caminos de la noche y del día" (v. 11) se reconoce fácilmente aquella otra puerta descrita en la *Teogonía*:

> ... ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι
> ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν
> χάλκεον...

> *"Allí donde la Noche y el día, acercándose,*
> *entre sí se saludan al pasar el gran limen*
> *broncíneo... "*[5].

[1]Morrison, *Jour. Hell. Stud.* 1955, p. 60; Vos, *Mnemosyne* 1963, p. 32; Mansfeld, *Off.*, pp. 237-239; Burkert, *Phronesis* 1969, pp. 8s.; Schwabl, *Anz. Alt.* 1972, col. 27; Gómez-Lobo, *Rev. Lat. Filos.* 1981, pp. 255s.
[2]Gilbert, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1907, p. 35 ("eine Höllenfahrt"); Ferri, *Divinità ignote*, pp. 117-125; Morrison, *Jour. Hell. Stud.* 1955, pp. 59s.; Pellikaan-Engel, *Hes. and Parm.*, pp. 79-86; Furley, "Notes on Parmenides", pp. 2-5; Gómez-Lobo, *Rev. Lat. Filos.* 1981, pp. 156s., y *Parm.*, pp. 40 y 43s.
[3]Así observaba Ganschinietz, art. "Katabasis", en Pauly-Wissowa, *RE.* 10,2 (1919), col. 2409, que, "al igual que para Homero, también para Parménides el más allá se situaba todavía en la horizontal (*in der Fläche*)"; y Burkert, *Phronesis* 1969, p. 15, precisa: "Más correcto es dejar enteramente de lado la vertical, el arriba y el abajo. En la representación probablemente más primitiva, el más allá no se halla ni arriba ni abajo, sino sencillamente muy lejos. También Odiseo en la *Nekyia* ni sube ni baja, sino que simplemente va lejos. Algo parecido vale para los mitos sumerios...".
[4]Hesíodo, *Teog.*, 744.
[5]Ib., vv. 748-750 (trad. P. Vianello de Córdova, *Hesíodo. Teogonía*, UNAM, México, 1978).

Los vv. 11-12 de Parménides:

ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός

"La puerta está de las rutas allí de la noche y el día,
que encuadrada la tienen dintel y umbrales de piedra"[6],

imitan directamente, por un lado, un verso de la *Odisea* referido a la tierra de los lestrígones:

ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθοι,

"Cerca están de ahí de la noche y el día las sendas"[7],

y, por otro, la descripción hesiódica de la entrada al Tártaro:

ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,

"Allí, las puertas centelleantes y el limen broncíneo"[8],

imitación a su vez de un verso homérico:

ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,

"allí donde está de bronce el umbral y de hierro las puertas"[9].

A su vez, los vv. 17-18 del proemio parmenídeo:

ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους...

se hacen eco de los de Hesíodo:

χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὖδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,

"...un gran abismo: ni siquiera en todo un año completo
llegaría uno al fondo, una vez que dentro esté de sus puertas"[10]

(nótese que *χάσμα* y *πυλέων* ocupan la misma posición en el verso[11]).

---

[6]Parménides, B 1,11-12 (trad. A. García Calvo).
[7]*Od.* X, 86. Para la interpretación de este verso, véase Vos, *Mnemosyne* 1963, pp. 19-22.
[8]*Teog.*, 811 (trad. P. Vianello de Córdova).
[9]*Il.* VIII, 15 (trad. A. García Calvo).
[10]*Teog.*, 740-741 (trad. P. Vianello de Córodova); cf. *Il.* VIII, 14 *βάθιστον...βέρεθρον*, el abismo profundo bajo la tierra.
[11]Como advierte Pellikaan- Engel, p. 53, dentro de lo que es hasta ahora la discusión más detallada de los ecos hesiódicos en el proemio de Parménides (ib., pp. 51-58). Un inventario más amplio todavía de paralelismos entre ambos poemas (algunos un tanto artificiosos) se encuentra ib., pp. 6-10.

Por lo demás, los indicios de que la meta del viaje es el más allá no se limitan a los ecos hesiódicos: la diosa misma insiste, al saludar a su huésped, en que no fue un "funesto destino" el que lo condujo por este camino, sino ley y justicia (vv. 26-28). La expresión "funesto destino" (*μοῖρα κακή*, v. 26) es un eufemismo corriente para designar la muerte[12]; lo cual hace pensar que de ordinario se supone que son los muertos quienes transitan por dicho camino[13]. La advertencia de la diosa se aproximaría así a las descripciones formularias del rapto de un mortal por seres divinos, motivo que luego pasará de leyenda a tópico consolador de epigramas sepulcrales como éste, en el cual el paralelismo de sentido con el saludo de la diosa es patente:

.... *παῖδα γὰρ ἐσθλήν*
ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος,

"... pues a la buena moza
la raptaron, por encantadora, las Náiades, que no la muerte" [14].

75. Entre las posibilidades de interpretación que nos abren esas alusiones, será sin duda la menos fértil la que pretenda simplemente volver del revés la alegoría convencional, reemplazando la imaginería del viaje celestial por la del viaje a los infiernos, con un esquematismo ciertamente excesivo que llevó a Morrison a la inverosímil identificación de la diosa reveladora con la Noche misma[15]. Más bien hemos de entender que el viaje de Parménides no es ni ascensión hacia la luz ni descenso a las tinieblas, sino avance hacia una región en donde se evidencia la unidad de los opuestos aparentes. Las evocaciones hesiódicas del proemio aluden unánimemente a un origen común de los opuestos en que se divide el mundo de los mortales: la "puerta de los caminos de la noche y el día" (v. 11) es la misma en cuyo umbral la Noche y el Día, según Hesíodo, se saludan[16]; y es de suponer que la casa a la que se accede a través de esta puerta, y en la cual la diosa recibe al viajero (*ἡμέτερον δῶ*, v. 25), sea la común morada de ambos[17]. Si nos atenemos a la topografía de Hesíodo, estamos en aquella región en donde se hallan "las raices de la tierra y del mar infecundo"[18], las "fuentes y los límites" de la Tierra, del Tártaro tenebroso, del mar y del cielo estrellado[19], es decir, de las cuatro regiones del universo entre las cuales se repartieron los poderes entre los tres hermanos Hades, Posidón y Zeus, quedando la tierra en posesión común de todos[20]: Parménides declara,

[12]P. ej., *Il.* XIII, 602; cf. en Empédocles, 31 B 9,4, la expresión sinónima *δυσδαίμονα πότμον*.
[13]V. Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 10: "It is reasonable to suppose that the poet uses Homer's expression in order to convey that the road is normally travelled only at death". Además, B 1,5 *κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον* evoca *Od.* X, 501: *τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει;* (*scil.* el camino al Hades, que Odiseo habrá de recorrer vivo justamente): eco homérico éste que, por cierto, pasó inadvertido a Coxon y, por cuanto yo sepa, a los demás intérpretes de Parménides.
[14]Kaibel, *Epigr. gr.* 570,9-10 (p. 232); citado, entre diversos otros ejemplos, por Ferri, *Div. ignote*, p. 119.
[15]Morrison, *Jour. Hell. Stud.* 1955, p. 60: "She [*sc.* la diosa] lives in the 'House of Night', and is therefore probably Night herself". La conclusión fue anticipada ya por Kern, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1890, p. 175, quien suponía la *daímon* de Parménides inspirada en la Madre Noche de los órficos.
[16]*Teog.*, 748-750.
[17]Furley, "Notes on P.", p. 4.
[18]*Teog.*, 728 (trad. Vianello de Córdova); sobre las "raices de la tierra", cf. *Erga*, 19.
[19]*Teog.*, 736-738.
[20]*Il.* XV, 187-193.

pues, de entrada su pretensión de haber explorado las raices del mundo en el que creen los mortales (y que, como luego sabremos, ellos mismos han establecido).

No menos significativas son las formulaciones en las que Parménides se aparta, a todas luces deliberadamente, de sus modelos hesiódicos y homéricos, reemplazando, por ejemplo, las puertas centelleantes (*μαρμάρεαι*) de Hesíodo[21] -que para Homero eran sencillamente "de hierro" (*σιδήρειαι*)[22]- por otras "etéreas" o "celestes" (*αἰθέριαι*, v. 13), lo que viene a ser, dicho sea de paso, el único indicio textual en que se fundan las interpretaciones del proemio como relato de un viaje celestial; pero no conviene olvidar que Parménides sustituye asimismo el umbral de bronce (*χάλκεος οὐδός*) de Homero y Hesíodo[23] por un umbral de piedra (*λάινος οὐδός*, v. 12), lo cual sugiere que por lo menos el umbral pertenece al ámbito de la tierra, aunque la puerta misma se eleve a las alturas celestes del éter, abarcando así conjuntamente las regiones del cielo y de la tierra y reduciéndolas a unidad[24].

Asimismo las Helíades se nos presentan como habitando la "casa de la Noche" (v. 9), morada menos impropia para las Hijas del Sol de lo que parece, si recordamos los versos de Estesícoro que nos describen a Helio viajando, al terminar su recorrido diurno, por las aguas del Océano a "las profundidades de la santa y oscura Noche", donde lo esperan la madre, la esposa y los hijos[25]; y en la *Odisea*, las puertas del sol (*ἠελίοιο πύλαι*) se encuentran en el camino a los infiernos que recorren las almas de los pretendientes muertos por Odiseo, junto al país (o pueblo) de los sueños (*δῆμος ὀνείρων*)[26]. Así pues, también los motivos de las Helíades y la Casa de la Noche nos remiten, aunque por vía más indirecta, a la unidad de los opuestos, representada en la visión arcaica por la doble faz de Helio, deidad de la luz y de la tiniebla, del cielo y de los inframundos[27]; la misma unidad que en Heraclito es "el dios, día / noche"[28]. La imaginería mítica del proemio viene a preludiar, en suma, de manera todavía enigmática y alusiva, la misma superación del dualismo de Luz y Noche que se proclamará en los claros y explícitos razonamientos de la última parte del poema[29].

76. Hasta aquí me he limitado a recapitular más o menos fielmente lo que me parece lo más valioso de las interpretaciones del proemio propuestas por Burkert y algunos otros; interpretaciones en contra de las cuales, sin embargo, se ha hecho valer una objeción de peso: la esencial discrepancia de atmósfera entre el proemio de Parménides y la descripción hesiódica del Tártaro. En nada se parece, en efecto, el acogedor ambiente de "nuestra casa" (v. 25) en donde la amable diosa recibe a su huésped, a las "casas horrendas de la Noche tenebrosa" de Hesíodo; nada hace sospechar, en la descripción de Parménides, que la gentil

---

[21] *Teog.*, 811.
[22] *Il.* VIII, 15.
[23] *Il.* VIII, 15; *Teog.*, 811.
[24] Burkert, *Phronesis* 1969, pp. 11s.; Furley, "Notes", p. 4.
[25] Estesícoro, fr. 185 Page.
[26] *Od.* XXIV, 12; cf. Ferri, *Div. ignote*, p. 118; Philippson, *Thess. Myth.*, p. 177.
[27] Philippson, op. cit., p. 176, alude a "la doble naturaleza de Helio... que con el resplandeciente amanecer y luminoso trayecto aporta a los dioses y a los hombres la plenitud de la luz, y que en su ocaso se vuelve hacia la más profunda y aun letal tiniebla". El mito de Océano y Helio expresa "que la Luz y la Tiniebla... son manifestaciones de un mismo fenómeno divino originario y, por tanto, parientes próximos y aun, en el fondo, lo mismo"; cf. Kerenyi, *Töchter d. Sonne*, pp. 20-27.
[28] Heraclito, 22 B 67.
[29] Burkert, *Phronesis* 1969, pp. 15s., escribe: "La Luz y la Noche son ambas sólo aspectos superficiales de lo Ente, que es uno; el pensador debe penetrar más allá de su antagonismo... Parménides ha llegado al otro lado de la puerta de la que surgen los caminos del día y de la noche en alternancia. Ambos parecen determinar, en su recíproca exclusividad, este mundo nuestro. Pero quien sea capaz de avanzar hasta el origen, comprenderá la unidad y la plenitud de lo que es".

anfitriona acaso pueda estar compartiendo su domicilio con los Titanes, la Muerte, el can Cerbero y demás monstruos registrados en el censo hesiódico. El *χάσμα*, que en Hesíodo era el abismo infernal, "aun para los inmortales dioses horrendo"[30], en Parménides (v. 18) es sencillamente el vano de la puerta, sin la menor connotación siniestra; y ahí donde Hesíodo vaticina al improbable viajero que osara traspasar la puerta un penoso viaje de más de un año, durante el cual procela tras procela lo arrastrará de un lado a otro[31], Parménides viaja tranquilamente, con carro y caballos, por la calzada o carretera (*κατ' ἀμαξιτόν*, v. 21), y arriba a su destino sin ningún incidente digno de notificar.

Owens, tras enumerar esas discrepancias, concluye prudentemente que Parménides, más que reproducir los infiernos hesiódicos, "está creando su propia imaginería compuesta a partir de materiales extraidos de fuentes bien conocidas"[32]. La conclusión, sin embargo, peca de demasiado modesta: no se concibe que tamaños contrastes sean simples rebabas más o menos casuales de un pastiche incongruente fabricado con materiales heteróclitos (lo cual, por lo demás, supondría atribuir a Parménides, por discutibles que sean sus dotes poéticas, un grado de inepcia de todo punto increíble[33]). Tan estridente disonancia entre el original y la imitación sólo se entiende si suponemos que se trata de un artificio deliberado; en otras palabras: que Parménides escribe *contra* Hesíodo. Bajtin decía, a propósito de la novela, que siempre se escribe contra alguien; y ese principio hermenéutico, válido para el arte narrativa, se aplica *a fortiori* a la filosofía y a los redactores de cosmovisiones. Sugiero, por tanto, que la segunda parte del proemio parmenídeo no se ha de leer como una imitación más menos libre de Hesíodo, sino como parodia irreverente y precisa.

La contraposición, según hemos visto, se puede seguir punto por punto; permítaseme añadir uno más: la descripción de la puerta (vv. 11-20), cuya profusión de detalles técnicos, al parecer enteramente inmotivada, ha desconcertado desde siempre a los intérpretes. Ahora bien, resulta patente que Parménides no sólo ha suplantado el umbral de bronce de Homero y Hesíodo, propio de los ambientes sobrehumanos, por un ordinario umbral de piedra como los que suelen usarse en las construcciones de los mortales; además, por dificultosa que sea la reconstrucción exacta del intrincado mecanismo de cerradura y goznes, parece evidente por lo menos que éste debió de representar para su tiempo un artilugio ultramoderno de la mayor sofisticación tecnológica[34]; y en fin, el conjunto de la construcción muestra notables semejanzas con la

---

[30]*Teog.*, 743 (trad. Vianello); cf. 739.

[31]*Teog.*, 740-743.

[32]Owens, *Monist* 1979, p. 18. Gómez-Lobo, *Rev. Lat. Filos.* 1981, pp. 258s., anota que Parménides "conserva lo más característico de la descripción hesiódica del antro de la Noche, eliminando sólo el carácter atemorizador y terrible que éste poseía". Lo primero -la conservación de "lo más característico"- me parece más bien dudoso, visto que lo más característico en Hesíodo era justamente el "carácter atemorizador y terrible" de los establecimientos inframundanos; lo segundo -la eliminación de lo terrible- es indudable, pero es precisamente esa eliminación la que requiere ser explicada.

[33]Más increíble todavía es que los ecos de Hesíodo en el proemio de Parménides sean "involuntarios", como cree Pellikaan-Engel, *Hes. and Parm.*, p. 82 ("While refuting the ideas of Hesiod... he involuntarily takes over terms and ideas from him").

[34]Diels, en su memorable estudio "Sobre las antiguas puertas y cerraduras griegas" (*Ueber altgriechische Thüren und Schlösser*, publicado como apéndice a su edición del *Lehrgedicht* de 1897, pp. 117-151), concluye que Parménides, al insistir en los quicios de bronce (*πολυχάλκους ἄξονας*, vv. 18-19) provistos de espigas semirredondas (*γόμφοι*) rematadas en clavija (*περόναι*, v. 20) -lo cual, al disminuir la fricción, las hacía girar con mucho mayor facilidad- "está describiendo... un sistema que aparece a todas luces como un refinamiento técnico en el sentido de la mecánica de precisión"; de modo que los vv. 19-20 constituyen "para nosotros casi el único recuerdo de un notable invento técnico de la Antigüedad" (p. 122.). También para el relativamente complicado sistema de cerradura de *bálanos* o fiador (especie de precursora de las actuales cerraduras de seguridad, muy corriente en la Antigüedad tardía y preciada por hacer inútil la falsificación de las llaves), aludido en el v. 16, el poema de Parménides es "el más antiguo testimonio seguro" (ib., p. 145). Una descripción detallada del mecanismo ofrece G. Messina (carta inédita, cit. por Imbraguglia, *Filosofia oggi* 1985, p. 254 n.),

llamada Porta Arcaica que separaba los dos sectores o barrios de la ciudad de Velia[35]. La enigmática prolijidad de pormenores técnicos resulta, pues, enteramente justificada y transparente si la entendemos como un momento más del esquema de reescritura paródica de Hesíodo, que paso por paso sustituye lo siniestro y ultramundano por lo familiar, acogedor y confortable, reemplazando la espeluznante entrada al Tártaro por la moderna puerta de paso que adorna la avenida principal de la villa de Elea, de la misma manera que la tortuosa senda de los infiernos, hostigada por borrascas alternantes, queda suplantada por una civilizadísima carretera o calzada para carros (*ἀμαξιτός*, v. 21)[36].

La moraleja de tal parodia se entiende sin más si recordamos que la física de Parménides es, ante todo, refutación de las creencias de los mortales que han dividido la realidad en los dominios separados de la Luz y de la Noche, idénticos, según hemos visto, a los reinos de Zeus y de Hades, el mundo de los vivientes y el mundo de los muertos; y la descripción hesiódica del Tártaro es sin duda el testimonio más conspicuo de tal creencia. No sorprende, por tanto, que Parménides inicie su discurso declarando haber explorado personalmente el supuesto inframundo para comprobar *in situ* que el entero relato de Hesíodo es pura mentira: nada de umbrales de bronce ni descenso al abismo por sendas tormentosas, ni Titanes encadenados ni perros antropófagos. El viajero que tenga luces suficientes para aventurarse hasta ahí, traspasará el ominoso portal con la misma facilidad con la que pasa de un barrio a otro de su ciudad natal, porque el mundo de abajo y el de arriba son, en definitiva, el mismo mundo; y como llegaremos a saber al final del poema, lo que los hombres denominan muerte, Hades o Más Allá, no es más que un cambio de proporción de la mezcla de luz y noche, un mero cambio de estado local de la materia viviente que no conoce el nacimiento ni la destrucción.

77. El juego de reminiscencias hesiódicas culmina en los versos en que la diosa anuncia las dos primeras partes de su exposición **(B 1,28b-30)**:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

29 *εὐκυκλέος* Simpl. *De cae.* DE (*εὐκύκλιος* A): *εὐπειθέος* Sext. *Adv. math.* Plut. *Adv. Col.* 1114d-e Clem. *Strom.* II 366 Diog. L. IX, 22 (*εὐτίθεος* B): *εὐφεγγέος* Procl. *In Tim.* I 345. *ἀτρεμὲς* Sext. 114 ELN Simpl. Procl. Clem. edd. pl.: *ἀτρεκὲς* Sext. 111 EL (*ἀτερκὲς* N) Diog. Plut.

"Y todas las cosas habrás de saberlas:
corazón sin temblor de verdad bienredonda[37]*, y también de mortales*

corroborando que esa clase de cerradura, "pur essendo altrove -in Egitto, per esempio- un manufatto vecchio di secoli, costituiva per i tempi e i luoghi del filosofo un' importante innovazione tecnica" (ib., p. 255 n.).

[35]Para los datos arqueológicos, véase Napoli, *Par. Pass.* 1966, p. 211, y Capizzi, *Introd. a Parm.*, pp. 21-23.

[36]Tras haber redactado estas páginas, veo que una interpretación más o menos parecida del proemio como reescritura polémica de Hesíodo ha sido esbozada, hace pocos años, por Thanassas, p. 215, de manera por lo demás bastante acertada (así cuando afirma, por ejemplo: "El más allá absolutamente inimaginable y temible queda, pues, *desmitologizado* y... transformado en un más acá... A las fabulaciones teogónicas opone Parménides su propia ficción, guiado por una intención, por así decir, promovedora de la Ilustración [*aufklärerischen*]"), aunque sin entrar en más detalles.

[37]Prefiero, en B 1,29, *εὐκυκλέος* a la variante *εὐπειθέος*, que, con el significado ordinario de *εὐπειθής*, 'dócil', 'sumiso', 'obediente', no tiene aquí sentido alguno; en los escasos testimonios donde aparece con la acepción, más congruente para este pasaje, de 'convincente' o 'persuasivo' (Esquilo, *Ag.* 274; *Coéf.* 259; *Supl.* 623; Eurípides, *Androm.* 819), suele hoy considerarse transcripción errónea por *εὐπιθές* (Schmitz, *Urspr.*, p. 54).

los pareceres, en los que prueba no hay verdadera",

evocando las palabras que las Musas dirigieron a Hesíodo:

> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι,
>
> *"Mentiras sabemos muchas decir a verdad parecidas,*
> *mas cuando queremos, también los hechos cantar verdaderos"* [38],

donde el primer verso imita a su vez el de Homero en el cual se refiere que Odiseo, antes de darse a conocer a Penélope,

> ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτυμοῖσιν ὁμοῖα,
> *"Hablóle mentiras muchas diciendo a verdad parecidas"* [39].

El eco de Hesíodo es patente en las palabras de la diosa y ha sido advertido más de una vez[40]; pero esa alusión evidente no sería más que un juego gratuito si las creencias de los mortales cuya falsedad la diosa está denunciando no fuesen efectivamente las mismas que en la obra de Hesíodo hallaron su expresión más prominente.

Cabría objetar, desde luego, que el dualismo de Luz y Noche en que se fundan las erróneas "creencias de los mortales" (B 8,53-59; B 9) no se encuentra formulado de manera explícita en los poemas de Hesíodo; pero tal objeción supone olvidar que en la poesía que llamamos mítica, como ha observado G.S. Kirk, lo más importante suele ser meramente implícito, objeto de alusión y evocación más que de exposición rigurosa, justamente porque se daba por conocido. Kirk habla de "la tendencia de los poetas griegos a dar por supuestos los argumentos de los principales temas míticos", y constata: "El hecho esencial es que los mitos, en la literatura griega, existen, en su mayoría, sólo en forma de breves alusiones... Los mitos griegos eran tan concidos en la época que una exposición formal era innecesaria"[41]. Incluso los poemas del mismo Hesíodo parecen, en este sentido, menos excepcionales de lo que da a entender Kirk, si recordamos que el reparto de poderes entre los tres hermanos Cronidas, episodio sin duda de capital importancia, le merece apenas un solo verso[42]; y la división primordial entre los dominios de la luz y de la tiniebla es supuesto necesario de tal reparto, así como de toda la visión arcaica del mundo.

Por lo demás, si el dominio de la Luz es, en principio, el mundo de los vivientes, de los que "ven la luz", entonces la falsa creencia que Parménides se propone denunciar debía referirse, ante todo, al otro lado de la dicotomía, al mundo de la tiniebla y de los muertos; y acerca de este mundo del más allá es la Tartaroscopia de Hesíodo sin duda el documento más señalado. La negación de la muerte en la que desemboca, hacia el final del poema, la afirmación impertérrita del principio "no cabe no ser" (lo cual, aplicado a la visión mítica, quiere decir: no hay Hades ni Tártaro, ni reino de las sombras de "los que ya no son") nos ofrece, por tanto, la clave para descifrar la polémica antihesiódica del proemio.

---

[38] *Teog.*, 27-28.
[39] *Od.* XIX, 203.
[40] Por ejemplo, Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Ak.* 1916, p. 1169; Schwabl, *Rhein. Mus.* 1963, pp. 139 y 141s., y Pellikaan-Engel, op. cit., p. 6.
[41] G.S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Labor, Barcelona, 1992, p. 12.
[42] *Teog.*, 885.

78. Al mismo tiempo, las evocaciones míticas del proemio están preparando ya el terreno para el discurso de la diosa y anticipando algunos de sus motivos. Las mismas Helíades, descritas por Homero como pastoras de rebaños inmortales y ajenos a la procreación[43], guian al viajero hacia la fe verdadera que anula el nacimiento y la muerte (B 8,21.27-28); y en el camino de la deidad por el cual las yeguas lo trasportan "cuan lejos el ánimo alcance" (B 1,1-3), acaso pueda reconocerse la misma vía de la Verdad que la diosa recomienda a su discípulo como "ruta de persuasión" (B 2,4). Pero es sobre todo Díke o Justicia, guardiana de las "llaves de doble sentido" (B 1,14), la que con mayor claridad apunta, en primer lugar, al discurso acerca de la Verdad, en donde leemos que a lo-que-ES "ni llegar a ser ni destruirse le ha permitido Justicia, aflojando las prisiones, sino que lo tiene sujeto" (B 8,13-15). En análogos quehaceres vemos ocupadas luego a Ananke o Necesidad (B 8,30) y Moira o Destino (B 8,37), mientras que los préstamos del vocabulario jurídico-moral retornan en la afirmación de que no es "de ley" (*θέμις*) que lo-que-ES sea imperfecto (B 8,32), así como en la repetida mención de lo 'debido' (*χρεών*, *χρεόν*, B 8,11.45).

No cabe duda de que las nociones de 'ley' y 'justicia' han de entenderse aquí, en principio, en el amplio sentido, que tenían en griego arcaico, de lo que es propio de la naturaleza o modo de ser de cada cosa: así los médicos griegos llamaban *δίκαιος*, 'justa', a la muerte 'natural', por oposición a 'violenta' (*βίαιος*), así como la posición justa de los huesos[44]; y Homero asegura que para los varones y las mujeres es ley (*θέμις*) compartir el lecho unos con otras[45]. En los razonamientos de la diosa, como hemos visto, esas nociones empiezan a emplearse por primera vez en el sentido más preciso de 'necesidad lógica', aunque sin dejar por ello de ser también, y de modo indisociable, ley de la naturaleza o realidad[46].

Por otra parte, la imagen de Díke, la puerta y las llaves parece aludir también a la doctrina física expuesta en la última parte del poema. Según el testimonio tardío e indirecto de Aecio[47], Díke y Ananke, 'Justicia' y 'Necesidad', vendrían a ser nombres de la "diosa que todo lo gobierna" y que "por doquier da comienzo al odioso parto y a la mezcla" (B 12,3-4); la misma que, según Simplicio, manda a las almas de lo visible a lo invisible y viceversa: lo cual no deja de concordar perfectamente con el oficio de guardiana de las "llaves de doble sentido" (*κληῖδας ἀμοιβούς* B 1,14) de una puerta que es, en principio, la que separa el mundo de la luz y de la vida, por un lado, del Hades-Tártaro o mundo de los muertos, por el otro; aunque desde el punto de vista de la física parmenídea, para la cual lo que aparece como vida o muerte se reduce a las composiciones y descomposiciones de la mezcla, esa puerta del Hades habría de entenderse sencillamente como el umbral de perceptibilidad por debajo del cual el componente de luz incluido en la mezcla se torna invisible (*ἀειδές* = *Ἄιδης*).

De cierto interés me parece aquí, dada la notoria parquedad de nuestras fuentes, una noticia procedente de una de las obras perdidas del neopitagórico Numenio de Apamea, del siglo segundo de nuestra era, de la que da cuenta Porfirio en su libro *De la gruta de las ninfas*:

---

[43]*Od.* XII, 127-136.

[44]Véase Fränkel, *Wege u. F.*, p. 171: "Tenemos aquí, pues, una Díke inmanente, una Díke de la lógica interna de un proceso o de un comportamiento..., de lo que es conforme a la esencia o naturaleza".

[45]*Il.* IX, 134.

[46]Fränkel, op. cit., p. 165, anota que Díke es, en Parménides, "norma del pensamiento acertado" a la vez que "ley de la realidad", y observa: "Lo que corrientemente se entiende por derecho, en Parménides se deja completamente de lado, al igual que el entero terreno de la ética" (ib., p. 170 n. 5). Hölscher, *Wesen d. S.*, p. 73, precisa que "en lenguaje arcaico, Díke no implica en primer lugar un sentido ético, sino lo que es debido (*das Gehörige*), la corrección o justeza del acontecer universal (*Richtigkeit des Weltverlaufs*); de modo que es un concepto más bien cósmico", como lo era en Anaximandro (12 B 1) y Heraclito (22 B 94).

[47]Aecio II 7,1 (A 37, *Vors.* p. 224,9-10): ver cap. IV, § 47.

"Pues suponen los teólogos que hay dos puertas, Cáncer y Capricornio, y que de ésas es Cáncer por donde descienden las almas y Capricornio por donde ascienden (...). Y el Norte es de las almas que descienden a la génesis (...), y el Sur, no de los dioses, sino de quienes ascienden hacia los dioses (...). Esas dos puertas dice [Numenio] *que las mencionan también Parménides en su tratado de Física, así como los romanos y los egipcios"* [48].

Cabe pensar que este pasaje acaso conserve un recuerdo, aunque sumamente débil y confuso, por entremezclado con doctrinas astrológicas y escatológicas del pitagorismo tardío que nada tienen que ver con Parménides, de que la "puerta de los caminos de la noche y del día" del proemio, a la que debió de referirse Numenio, guardaba alguna relación con aquel proceso que Simplicio menciona como tránsito de las almas entre lo visible y lo invisible, y que más precisamente habría de describirse como proceso de composición y descomposición de las mezclas, en cuya regulación consistiría probablemente la tarea de Díke con sus "llaves de doble sentido"[49].

La imagen de Díke, la puerta y las llaves se inserta así sin fisuras en la teoría física de Parménides: la diosa gobernadora (B 12), que regula los procesos de mezcla y separación de luz y noche (regulación posiblemente representada por el procedimiento de abrir y cerrar la puerta), asegura al mismo tiempo, en su calidad de Díke o Justicia -necesidad lógica a la vez que ley natural-, que ni la menor porción de la materia viviente pueda jamás nacer ni destruirse de manera absoluta (B 8,13-14). Aquello que las erróneas creencias de los mortales y de su maestro Hesíodo conciben como un reino subterráneo de tinieblas, rigurosamente separado del mundo de la luz (*χωρίς* B 8,56) por las puertas de hierro de Tártaro innombrable, en realidad no es sino la condición de aquellos cuerpos en los que, debido a un predominio relativo del elemento nocturno, la luz, en tanto que se manifieste como vida y conciencia, sólo ejerce "efectos invisibles" (*ἔργ' ἀίδηλα* B 10,3). Lo invisible y lo ausente, sin embargo, se muestra firmemente presente y visible al *nóos* (B 4,1), cuya velocidad insuperable le permite llegar al instante "cuan lejos el ánimo alcance" (B 1,1). El *nóos* encaminado por la vía de la verdad, que es la de la necesidad lógica ("ley y justicia", B 1,28) que le impone la evidencia de que nada puede de verdad nacer ni destruirse (B 8,13-14), penetra con facilidad más allá de las puertas de lo que es invisible para los ojos, hacia aquel ámbito oscuro que los mortales llaman Hades o Tártaro, y que en verdad no es sino el dominio de las obras invisibles de la luz.

48 Numenio, fr. 133 des Places, en Porfirio, *De antro nymph.* 21 (T. 133 Coxon).

49 Boussoulas, *Sophia* 1958, p. 213, se refiere a "la Justice vengeresse, qui gard les clefs qui ouvrent et ferment les battants de la demeure; c' est-à-dire les facteurs de la composition et de la décomposition de tout mélange possible", precisando (ib., n. 25) que "la composition des mixtes correspondrait à la ouverture des battants... la décomposition à leur fermure". La alusión a la alternancia de nacimiento y muerte de los seres había vislumbrado en las llaves "alternantes" o "de doble sentido", entre otros, Wolf, *Lexis* 1949, p. 21. También Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 14, supone que "the gateway between the regions of night and day... was described in the Beliefs of Mortals as that through which souls pass on their way from the human to the divine world".

2. Las diosas de Parménides.

79. Resta una incógnita: la identidad de la diosa que amablemente recibe al viajero para revelarle la verdad sobre la verdad y sobre los errores de los mortales, y a la cual el poema nos la presenta, sin más, como θεά, "la diosa" (B 1,22). Los estudiosos han propuesto las conjeturas más diversas: muchos la creen idéntica a Díke o Justicia[50]; para Wolf, es Alétheia, la Verdad personificada[51], para Hölscher, la Musa[52]; para Morrison, la Noche, o tal vez Hestia[53]; para Pellikaan-Engel, por el contrario, es Hemére, personificación de la luz del día[54]. De entrada, parece razonable suponer que no es ella Díke la de las llaves de doble sentido: así lo requiere la coherencia de la imagen, obligándonos a distinguir entre la portera que deja entrar al huésped y la dueña de la casa quien lo recibe; sin contar el trecho de camino (B 1,21) que separa la puerta de la morada de la diosa[55].

Con todo, sería difícil sustraerse a la impresión de que los pálidos y serviciales personajes divinos de Parménides no son, en el fondo, más que meras epifanías o aspectos de una misma deidad[56]. En efecto, Aecio asegura -probablemente repitiendo a Teofrasto o a alguno de sus resumidores- que Díke, Anánke y la diosa gobernadora (B 12,3) son un solo personaje[57]; y en el único verso conservado de la teogonía parmenídea (B 13) hallamos la sorprendente declaración de que esa misma diosa "inventó", "ingenió" o "elucubró" (*μητίσατο*) a Eros, primero de todos los dioses. Podemos suponer que el resto del panteón se alumbró mediante el mismo inhabitual procedimiento: Cicerón refiere que Parménides "atribuye a la divinidad" (*ad deum reuocat*) la Guerra, la Discordia, la Lujuria y otras cosas por el estilo[58], con formulación cuya vaguedad delata el desconcierto del parafraseador.

Los personajes divinos del poema vendrían a ser así, en resumidas cuentas, "una sola sustancia con muchos nombres" (*πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία*), como dice el Prometeo esquíleo de la madre Temis-Gea[59]: evocación preciosa de la antigua religiosidad preolímpica - y, en el fondo, prehelénica- de la que Prometeo, el titán rebelde al dominio de los nuevos dioses, no puede menos de erigirse en portavoz, y cuyo parentesco con las diosas de Parménides resulta palpable por diversos lados.

Temis, deidad preolímpica y prehomérica[60] que, según Esquilo, sólo sería otro nombre de Gea, la Tierra, aparece efectivamente en el poema, al lado de Díke (B 1,28) (no sabemos hasta

---

[50]Así notoriamente Deichgräber, en el título mismo de su ensayo: *Die Auffahrt des Parmenides zur Göttin des Rechts* ("El ascenso de Parménides hacia la diosa del derecho"), además de Reinhardt, p. 26; Mansfeld, *Off.*, pp. 62 y 261-272; Verdenius, *Phronesis* 1967, pp. 100s., y otros.

[51]Wolf, *Lexis* 1949, p. 19.

[52]Hölscher, *Wesen d. S.*, p. 74.

[53]Morrison, *Jour. Hell. Stud.* 1955, p. 60. También para Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 39, "lo más probable es que se trate de la Noche misma".

[54]Pellikaan-Engel, *Hes. and Parm.*, p. 61.

[55]Como han observado Pellikaan-Engel, op. cit., pp. 58s., y Burkert, *Phronesis* 1969, p. 13; en el mismo sentido, Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 74; Furley, "Notes on Parmenides", p. 3, y Gómez-Lobo, *Rev. Lat. Filos.* 1981, p. 257.

[56]Así sospechaba ya Gilbert, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1907, p. 36, que "Anánke, Moira, etc., nombradas independientemente de Díke y aparentemente como personalidades autónomas, en realidad sólo son otros nombres, manifestaciones (*Erscheinungsformen*), hipóstasis, o como se las quiera llamar, de la misma Díke o *daimon*".

[57]Aecio II 7,1 (A 37, *Vors.* p. 224,8-9).

[58]Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28 (A 37, *Vors.* p. 224,18-20).

[59]Esquilo, *Prom.*, 209s.; formulación que Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 167, juzgó "thoroughly Parmenidean both in expression and thought".

[60]Véase Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 229s.

qué punto con intención personificadora); y de indudable origen preolímpico es también Moira, otra epifanía de la divinidad parmenídea[61]. Y lo que es más, el hecho mismo de lo que Untersteiner llamaba el "polimorfismo conceptual" de la diosa de Parménides[62], su multiplicación en siempre nuevas personalidades y epifanías, no puede menos de llamar a nuestra memoria los testimonios icónicos -los únicos que nos quedan- de los cultos llamados minoicos. Como es sabido, esas representaciones, de a menudo dificultosa interpretación, nos muestran insistentemente a la que parece ser una misma divinidad femenina desplegándose en diversos oficios y atribuciones especializadas -diosa de los cielos con palomas posando sobre su cabeza, o señora del inframundo con serpientes enroscadas en derredor de la cintura y los brazos; diosa madre ostentando con ambas manos los exuberantes pechos, y deidad de la vegetación exhibiendo mieses, lirios y hollejudas amapolas; diosa cazadora armada de arco y flechas y dueña de los mares; diosa guerrera blandiendo la doble hacha, y señora de las fieras a cuyos pies se posternan mansos leones, grifos y esfinges; pero siempre con los mismos rasgos e idéntico atuendo[63]- o tal vez, si preferimos dar crédito al juicio más cauteloso de Nilsson, una multitud de diosas que, sin embargo, todas parecen ser de alguna manera la misma[64]: el caso es que también esa ambigüedad las hace parecerse a las diosas o a la diosa de Parménides.

80. Pero, ante todo, comparten el panteón de Parménides y el minoico lo que es el rasgo más indudable y más sobresaliente de ambos: la femineidad consecuente de sus integrantes. En el mundo minoico, como es sabido, las deidades masculinas fueron escasas y de posición subordinada[65]; asimismo en el poema de Parménides, como observó Calogero, "son femeninas no sólo todas las divinidades que gobiernan el mundo, sino también todas las personificaciones alegóricas -Verdad, Persuasión, Necesidad, etc.- e incluso los caballos (...); con una sola excepción que más que nunca confirma la regla, la de Eros"[66].

El hecho, al que los intérpretes no han hallado ninguna explicación satisfactoria, debe de guardar ciertamente alguna relación con la teoría fisiológica que se exponía en la última parte del poema. Según Aecio, Parménides enseñaba, al revés que Empédocles, que, al brotar de la

---

[61]Según Thomson, *Los primeros filósofos*, p. 269, las Moiras representan en su origen a "las antepasadas del clan matriarcal", donde "cada miembro de la comunidad recibía su parte justa del producto colectivo"; las Moiras "defendían la integridad de esos derechos igualitarios". Una interpretación distinta propone G. Patroni, "Positività e personalità della Moira", *Antiquitas* 1946, pp. 61 ss. (cit. por Pestalozza, *Relig. medit.*, p. 5 n. 30), para quien la Moira fue originalmente una epifanía de la diosa suprema de la religión minoica.

[62]Untersteiner, *Parm.*, p. LXIX.

[63]Sigo el resumen de Sir Arthur Evans, citado por Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, p. 393n.

[64]Véase Nilsson, *Min. Myc. Rel.*, pp. 392-405, con un amplio resumen crítico de las diversas interpretaciones del material icónico. En la actualidad, el debate entre los partidarios de la diosa polimorfa (Evans) y del politeísmo cretense (Nilsson) dista mucho de estar zanjado, como demuestra el conciso resumen de B. Otto, *König Minos* (1997), pp. 366s., y bibliografía cit. ib. (obra que, a pesar de su índole más bien divulgativa, ofrece una útil sinopsis del estado más reciente de los estudios minoicos). Otto se inclina a favor de la hipótesis de Evans, alegando que los atributos icónicos de la diosa cretense son los mismos que acompañan a la diosa universal sumerio-semítica Inanna / Ishtar / Astarte / Anat en sus diversos oficios y epifanías. Por otra parte, Stylianos Alexiou, *Minoische Kultur*, Göttingen, 1976, p. 83 (cit. por Otto, ib.), advierte razonablemente que la dicotomía entre las interpretaciones monoteísta y politeísta sea probablemente anacrónica.

[65]Nilsson, op. cit., pp. 400 y 405. La hipótesis de un advenimiento tardío de las divinidades masculinas del mundo minoico, tal vez bajo la influencia de los invasores aqueos (Nilsson, ib.), parece puesta en entredicho por el descubrimiento de ídolos masculinos de época neolítica (del quinto o cuarto milenio antes de nuestra era) en Cnosos y otros lugares de la isla (v. Otto, op. cit., p. 21); lo cual, sin embargo, no altera la posición subalterna que ese personaje masculino y juvenil ocupaba respecto a las exuberantes deidades femeninas representadas por otros ídolos del mismo periodo, en buena consonancia con la habitual representación de la divina pareja mediterránea.

[66]Calogero, *Studi*, p. 49.

tierra los primeros seres humanos, "surgieron por el norte los varones, pues participan más de lo denso, y por el mediodía las féminas, debido a la raleza"[67]. Tal asociación del sexo masculino con el norte, el frío y lo denso (es decir, con la Noche, la muerte y el olvido) y del femenino con el sur, lo raro y el calor (o sea con la Luz o el Fuego, el principio vital y consciente), confirmada también por Aristóteles -quien asegura que "dicen Parménides y algunos otros que las mujeres son más cálidas que los hombres"[68]- resulta bastante insólita para el mundo griego, siendo enteramente contraria no sólo a la posterior doctrina de Empédocles, según la cual los hombres, siendo más cálidos que las mujeres[69], se originaron en el sur y las mujeres en el norte[70], sino a la general convicción de que lo masculino se halla del lado de la luz y de lo bueno, y lo femenino, del lado del mal y de la tiniebla, como expresamente enseñaba la tabla pitagórica de los opuestos[71], reflejando la fe dominante en la superioridad del principio masculino[72]: no en vano la opinión de Empédocles, para la cual los varones son más calientes que las féminas, fue aceptada también por el autor del tratado hipocrático *De la dieta* y por el mismo Aristóteles[73]. No deja de ser significativo que la teoría contraria, la cual sostenía que la naturaleza femenina es más cálida que la masculina, parece haber hallado defensores, aparte de Parménides mismo, únicamente entre los médicos de la escuela de Cnido[74], es decir, "en un ambiente de substrato cario y, por tanto, pre-indoeuropeo"[75]; y de origen cario-jónico era, por cierto, también el gentilicio 'Uliades' que la inscripción de Velia atribuye a Parménides[76].

No cabe duda, en suma, de que el elemento llamado 'luz', 'fuego' o 'calor', principio universal de vida y de conciencia, se concibe en el poema como un principio, en cierto modo, femenino (aunque más exacto sería decir que el sexo femenino es una de las manifestaciones de un predominio relativo del principio ígneo o luminoso) y, por ende, como más desarrollado generalmente en las féminas que en los varones[77]; lo cual explica perfectamente que tanto el

---

[67]Aecio V 7,2, en A 53.

[68]Aristóteles, *De part. an.* II 2, 648a25 ss. = A 52. La explicación que sigue ("como que la menstruación se produce por el calor y al tener ellas abundancia de sangre") parece lo más verosímilmente elucubración del propio Aristóteles, como observan Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 268 n. 197, y Untersteiner, *Parm.*, p. 109.

[69]Empédocles, 31 B 67,1.

[70]Empédocles, 31 A 81.

[71]58 B 5 D-K.

[72]Algunas referencias -que se podrían multiplicar a discreción- ofrece Lloyd, *Pol. y anal.*, p. 48 y ns. 68 y 69 ib., y pp. 54s.

[73]V. Lloyd, op. cit., pp. 62s.

[74]V. Lloyd, op. cit., p. 62, y Untersteiner, *Parm.*, p. 109. Conviene recordar que la escuela de Cnido mantenía relaciones particularmente estrechas con las escuelas de medicina egipcias, en las cuales enseñaban también mujeres y aun llegaban a ocupar cargos de elevada posición jerárquica (véase Merlan, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1966, p. 274 n. 21 y "Nachtrag", p. 276, con diversas referencias bibliográficas). Entre las ruinas de Velia se encontraron diversas estatuas de mujeres junto a las estatuas de médicos (Ebner, *Rass. Stor. Sal.* 1962, p. 5 n. 7): inferir de ello que Parménides presidía una escuela o *hetería* de médicos en la que reinaba la misma costumbre igualitaria que en sus homólogas egipcias -como pretende Ebner, loc. cit.- puede parecer un tanto precipitado (para una evaluación más cautelosa de los datos arqueológicos, véase Napoli, *Par. Pass.* 1966, pp. 223-225), aunque tampoco es hipótesis que se pueda descartar sin más, sobre todo si tenemos en cuenta que incluso en el patriarcal mundo helénico y romano el ejercicio de la medicina por mujeres parece haber sido bastante frecuente (como anota Nutton, *Par. Pass.* 1970, p. 213 y n. 10 ib., en una reseña en todo lo demás demoledora de las hipótesis de Ebner).

[75]Untersteiner, op. cit., p. 110.

[76]V. Benedum y Michler, *Clio Medica* 1971, pp. 297-300, y Benedum, *RE* Suppl. XIV, col. 928.

[77]Muy bien observaba Renouvier que "el principio de la vitalidad y de las sensaciones parece más desarrollado en la mujer que en el hombre; Parménides (...) no debe de desear, como los empíricos, reservar al hombre la supremacía vital y el calor" (*Manuel de philosophie ancienne*, I, París, 1844, pp. 152s., cit. por Untersteiner, *Parm.*, pp. 109s.); sólo que a la supremacía vital habríamos de añadir la superioridad en inteligencia, puesto que, como sabemos por Teofrasto (A 46), la inteligencia en la que predomina el elemento cálido es "mejor y más

gobierno del mundo como la revelación de la verdad incumban a deidades femeninas. La vía del conocimiento, que en la teoría fisiológica de Parménides venía a consistir en el aumento proporcional del elemento luminoso dentro de la mezcla de los miembros, en el trasvase a la imaginería mítica del proemio había de presentarse forzosamente a modo de obra y gracia de unas potencias luminosas y, por tanto, femeninas: las sabias yeguas, las hijas del Sol, Díke y, finalmente, la anónima diosa reveladora del saber.

Ahora bien, ese privilegio de lo femenino, manifiesto en su identificación con la vida y el conocimiento -noción a primera vista del todo insólita y desconcertante en un griego del siglo quinto[78]- se entiende mucho más fácilmente si suponemos que el poema, así como por el lado negativo se proponía denunciar las fementidas creencias de los mortales (las cuales, según hemos visto, no eran otra cosa que los fundamentos mismos de la religión dominante, representada por Homero y Hesíodo, con su división de poderes entre la luz y la tiniebla, entre los reinos de Zeus y de Hades), así por su lado positivo había de tratar de rescatar en cierto modo lo que aún segía vivo en la memoria de las creencias anteriores al establecimiento de la religión olímpica y patriarcal; es decir, los ancestrales cultos mediterráneos con sus divinidades femeninas y polimorfas de la tierra y de la vegetación, que presidían el eterno ciclo de muerte y resurgimiento de la vida, de manera muy semejante a como la *daímon* de Parménides conducía a las almas de lo visible a lo invisible y viceversa[79].

81. En la misma dirección apunta, en fin, el anonimato mismo de la diosa reveladora de la verdad. Según una hipótesis de Blinkenberg, que halló la aprobación de Nilsson, los antiguos habitantes de Micenas, deudores también en lo religioso de la Creta minoica, llamaban a su diosa suprema simplemente 'la Señora' (*'Notre Dame', 'the Lady'*), sin atribuirle ningún nombre particular[80]. En la costumbre piadosa de los griegos, tal anonimato de la divinidad se mantuvo vivo aún en la época clásica: para los atenienses, por ejemplo, Atenea era *ἡ θεός*, 'la

---

pura". En resumidas cuentas, concluye muy acertadamente Merlan, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1966, p. 275, que "Parménides debe de haber afirmado la superioridad del sexo femenino frente al masculino". Del todo absurda es la afirmación de Ramnoux, *Parm. et ses succ.*, p. 142, de que "vraisemblablement chez Parmènide, comme chez Pythagore et partout en Grèce, les femmes appartienent au royaume de l' ombre, et les mâles au domaine de la lumière". Eso es justamente lo contrario de lo que con toda claridad dicen los testimonios. En vano intenta justificar este despropósito Conche, p. 260, escribiendo: "Mais, à la vérité, que les femmes soient physiologiquement plus chaudes que les hommes... est compatible avec le fait d' avoir plus de part à la nuit qu' à la lumière et avec leur appartenance au royaume de l' ombre", en tanto que "les femmes peuvent être plus chaudes sexuellement, plus froides intellectuellement, alors que, pour les hommes, c' est le contraire". Huelga decir que el distingo entre calores sexuales e intelectuales, con toda la construcción que sobre él pretende apoyarse, no tiene el menor fundamento en los textos.

[78]Es muy significativo que los pocos estudiosos modernos que reconocieron francamente ese "feminismo" de Parménides (en lugar de cubrirlo con el manto del silencio o incluso negarlo, contra toda evidencia: ver n. anterior), sólo han sabido ofrecer unas explicaciones sumamente endebles del hecho: así Joël (*Ursprung der Naturphilosophie*, pp. 451s., cit. por Calogero, *Studi*, p. 49) invoca las inclinaciones eróticas femeninas propias, según él, de todos los místicos, mientras que H. Gomperz (*Imago* 1924, cit. por Merlan, *Arch. f. G. d. Ph.* 1966, p. 275) sospecha un problema psicológico relacionado con el carácter acentuadamente masculino del filósofo; algo parecido debió de pensar García Bacca cuando comentó, a propósito de las yeguas del proemio: "Pudiera ser que Freud tuviese algo que decir en este punto: alguna pequeña malicia intranscendente y extrametafísica" (*Fragmentos filosóficos*, p. 83). Calogero, loc. cit., se limita a registrar el detalle como mera curiosidad, sin aventurar explicación alguna.

[79]Ver cap. VI, § 72. Conviene tener en cuenta que entre los griegos de la época de Parménides aún persistía un vivo recuerdo de las tradiciones matrilineales prehelénicas y de sus correspondientes divinidades, patente, por ejemplo, en las *Euménides* de Esquilo, como había visto ya Bachofen en el siglo pasado, y como ha recordado oportunamente, a nuestro propósito, Merlan, *Arch. f. G. d. Ph.* 1966, p. 275 n. 36.

[80]Blinkenberg, "Le temple de Paphos", *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Hist.-filol. Medd.* IX, 2, 1924, p. 29; cit. por Nilsson, *Min. Myc. Rel.*, p. 395 y n. 12.

diosa', sin más[81]. Cabría pensar, por tanto, que para un eleata 'la diosa' por antonomasia había de ser Deméter, siendo como era Elea, junto a Nápoles, el centro más renombrado del culto de esa divinidad en la Magna Grecia, hasta tal punto que de Velia-Elea provenían aún en tiempos de Cicerón los sacerdotes romanos de Ceres, homóloga latina de Deméter, cuyo culto se remontaba al año 493 antes de nuestra era, es decir, a los tiempos de Parménides justamente[82].

Ahora bien, Deméter, diosa "inefable" (*ἄρρητος*) de los misterios[83], era deidad de inconfundible origen cretense, como se recuerda en el himno homérico[84] y en la leyenda hesiódica de sus amores con Jasío[85], de los cuales nace Pluto, dios de la riqueza, el "niño divino" de Eleusis: mito en sí mismo de claro sabor minoico, en cuanto alusión transparente a la *mîxis* sacra de los espíritus de la vegetación[86]. No parece demasiado aventurado, por tanto, ver en Deméter una de las epifanías de la antigua Potnia cretense[87]. Por otra parte, no deja de ser significativo que también Gea-Temis, la de los muchos nombres, vuelve a aparecer en el centro mismo del culto de Deméter, en los misterios de Eleusis, según atestigua Clemente de Alejandría en su irreverente y minuciosa revelación de los secretos del rito[88]; lo cual sugiere que la diosa de Eleusis, cuyo nombre suele interpretarse como *De(=Ge)-méter*, 'Tierra-madre', acaso sea originariamente una de las individuaciones o epifanías de Gea[89].

Asimismo, la asociación de la *θεά* parmenídea con 'ley y justicia' concuerda muy bien con la figura de Deméter *Θεσμοφόρος*, la 'Legisladora'[90] que instituyó el matrimonio y las leyes, y en cuyo honor se celebraban las Tesmoforias, la más universal de las fiestas griegas[91]. Por lo demás, también las yeguas, a las que tan altos honores tributa el proemio de Parménides, eran apariencia bajo la cual gustaban de mostrarse Deméter y otras diosas preolímpicas más o menos emparentadas con ella, como Hécate Ferea[92], lo mismo que la Gran Madre anatólica, venerada en diversos lugares bajo el nombre de Hippe, Hippa o Hipta, de variadas resonancias en los mitos helénicos[93]; y los testimonios numismáticos sugieren que los habitantes de Elea no fueron del todo ajenos al culto de la Magna Mater, heredado

---

[81]Burkert, *Phronesis* 1969, p. 13.

[82]Burkert, ib., p. 22 y n. 49; cf. Cicerón, *Balb.*, 55.

[83]Eurípides, fr. 64, etc.

[84]*Himno hom. a Deméter*, v. 123.

[85]Hesíodo, *Teog.*, 969-974. Acerca de este mito, Nilsson, *Min. Myc. Rel.*, p. 577, observó juiciosamente que "no hay absolutamente ninguna razón para su localización en Creta si no era originalmente un mito cretense".

[86] "The gist of it is the conception of the marriage or union of the spirits of vegetation; this is found in Crete", anota Nilsson, loc. cit.

[87]Como sostiene Pestalozza, *Rel. medit.*, pp. 14s. También para Untersteiner, *Fisiologia del mito*, p. 72, "più di tutte è prossima alla dèa cretese, l' ellenica Demeter". Sobre un posible testimonio epigráfico de un culto cretense de Deméter (*Da-ma-te*) en una inscripción en Lineal B, de época minoica tardía (la doble hacha de la cueva de Arkalokhori), véase Dietrich, *Origins of Greek Religion*, p. 172 n 218, y Otto, *König Minos*, p. 226.

[88]Clemente, *Protr.* II, p. 6 ed. Staehlin, cit. por Pestalozza, op. cit., p. 221; cf. el comentario del pasaje, ib., pp. 229s.

[89]La identificación expresa de Deméter con Gea (*Ge-Méter*) se encuentra ya en el papiro órfico de Derveni, col. XXII, 9-11. Recordemos que Philippson, *Thess. Myth.*, p. 109, veía en Deméter una de las individuaciones de Hécate Ferea, que a su vez no era sino otro nombre de Gea. Más lejos va E. Simon, *Die Götter der Griechen*, Hirmer, Munich, 1969, p. 92, preguntándose si cabe acaso discernir a las precurosoras de Deméter en los ídolos neolíticos de la llamada Diosa Madre.

[90]*Δημήτηρ θεσμοφόρος* Herod. II 171; VI 91; o simplemente *θεσμοφόρος*: Asclepíades, *Ant. pal.* V, 150; Luciano, *Dial. mer.* 7,4, etc.

[91]Sobre las Tesmoforias, véase Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (1906), reimpr. Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957, pp. 313ss. Nilsson (ib., pp. 323s.) rechaza la tradicional etimología *θεσμοφόρος* = *legifera* ; acertada o no, para nuestro propósito basta recordar que Deméter Legisladora pertenece a la tradición antigua y, en particular, cretense: véase Diodoro Sic. V ,68.

[92]Philippson, *Thess. Myth.*, pp. 79-81.

[93]V. Pestalozza, *Rel. medit.*, pp. 101-103.

probablemente de la metrópoli Focea[94]. Por otra parte, también en el mundo micénico-minoico se veneraba a la Potnia Hippeia (a la que su asociación con Hippos-Posidón nos obliga a suponer idéntica a Deméter), según demuestran las inscripciones en Lineal B del archivo de Pilos, del siglo XIII antes de nuestra era[95].

Sería tentador conjeturar que la diosa que recibe a Parménides es Deméter, divina patrona de Elea, epifanía a su vez de Gea-Temis-Díke, la diosa que todo lo gobierna; aunque eso tal vez sea proceder con precisión excesiva. Lo que sí creo puede afirmarse con razonable certeza es que el carácter polimorfo y, por así decir, matriarcal o ginecocrático de las divinidades parmenídeas nos remite, de modo difuso aunque inequívoco, a un horizonte de religiosidad prehelénica y, en particular, cretense y minoica[96].

La presencia de elementos nada menos que minoicos en un pensador del siglo quinto antes de nuestra era resulta bastante menos increible de lo que acaso a primera vista pueda parecer, si tenemos en cuenta la tenaz persistencia de las tradiciones preindoeuropeas en la isla de Creta -atestiguada por las inscripciones en lengua eteocretense del siglo sexto a.C.- y las múltiples influencias que ejerció en las artes y las creencias religiosas del mundo helénico durante la edad arcaica, hasta el punto de que Nilsson pudo hablar de un "resurgimiento del espíritu minoico" durante los siglos séptimo y sexto[97], coadyuvado seguramente por las supervivencias, más veladas y clandestinas, de las tradiciones prehelénicas en el resto del mundo griego, de las cuales los ya citados cultos de Deméter y Gea-Temis ofrecen el indicio más visible. Cretenses fueron los más conspicuos de entre los purificadores y profetas místicos de aquellos siglos, como Epiménides y Carmanor; a Creta se dirigieron, según la tradición, Onomácrito y Pitágoras para iniciarse en los ritos y las usanzas mágicas y religiosas de la isla[98], y la difusa influencia de las tradiciones minoicas, mezclada con análogas creencias prehelénicas procedentes del Asia Menor, puede rastrearse en las nuevas corrientes religiosas del periodo arcaico, en el culto de Dioniso[99], los misterios de Eleusis[100] y, posiblemente, el orfismo[101].

Conste que en modo alguno pretendo con ello aproximar a Parménides a los ambientes místicos de su tiempo, a los que tan saludablemente ajenos se nos muestran los sobrios razonamientos de su poema, sino únicamente demostrar que el piadoso recuerdo de las antiguas divinidades ginecocráticas bien podía seguir por entonces lo bastante vivo entre los habitantes de Elea, ciudad fundada apenas una generación antes por refugiados jónicos procedentes del Asia Menor, como para que Parménides pudiera sentirse impelido a rescatar, del lenguaje y de la imaginería de tales tradiciones, cuanto se prestara a ilustrar eficazmente la nueva concepción de la naturaleza; de modo semejante tal vez a como Lucrecio, en su polémica contra la *religio* dominante, rescatará, sin embargo, la ancestral piedad hacia Venus *genetrix* y la tierra madre.

---

[94]Burkert, *Phronesis* 1969, p. 22 y n. 50.

[95]Dietrich, *Orig. of Gr. Rel.*, p. 182; Otto, *König Minos*, p. 425. Merece ser recordado que la lejana ascendencia minoica de las yeguas de Parménides fue ya intuida -más que demostrada- por Francotte, *Phronesis* 1958, pp. 88s. (cf. cap. V, § 60, n. 14); aunque dada la vasta difusión y el profundo arraigo de que esas tradiciones gozaban todavía en tiempos de Parménides, me parece del todo innecesario conjeturar que éste recibiera tal influencia a través de las cofradías órficas o pitagóricas, como suponía Francotte, ib., pp. 89s.

[96]Así concluía ya Untersteiner, *Parm.*, pp. LXVII s., que "Parmenide, in realtà, trasporta nel mondo del puro conoscere il polimorfismo della antica dèa pregreca". También Guthrie, *Gnomon* 1954, p. 306 n. 1, reconocía en la diosa anónima de Parménides "the great pre-Greek goddess", aunque sin entrar en más detalles.

[97]Nilsson, *Min. Myc. Rel.*, p. 583 ("a revival of the Minoan spirit"); cf. ib., pp. 575-582.

[98]Nilsson, op. cit., pp. 578 y 582.

[99]Ib., pp. 575s. Sobre los orígenes cretenses del culto de Dioniso -bastante bien establecidos actualmente a partir de los testimonios epigráficos en Lineal B-, véase Otto, op. cit., pp. 363-367 y 392-400, y bibliografía ib.

[100]Nilsson, ib., pp. 576s.; cf. Dietrich, *Orig. Gr. Rel.*, pp. 11 y 18.

[101]Nilsson, ib., pp. 580-582.

82. Con todo, razones hay para suponer que el vínculo entre la nueva física y las antiguas diosas no fue en absoluto accidental ni extrínseco. Hemos visto ya como la teoría física de Parménides, concebida como negación y crítica de la religión dominante, se hacía eco de las antiguas creencias populares en la omnímoda fecundidad de la tierra, madre de todos los seres: los primeros antepasados del género humano brotaron, en forma todavía de miembros aislados, "de la tierra, como si estuviera encinta" (*ex terra quasi praegnate*)[102], y hemos entrevisto también el indispensable concurso de la madre Tierra en lo que Simplicio describía como retorno de las almas de lo invisible a lo visible[103]. Fácilmente reconocemos en esos vaivenes de las 'almas' (más exactamente, de la substancia vital concebida como mezcla predominantemente ígnea o luminosa, es decir, "femenina") el ciclo interminable de nacimiento y muerte de plantas, bestias y hombres, que los habitantes prehelénicos de Creta y del Oriente próximo celebraban en sus ritos[104]; y al mismo orden de creencias alude, sin duda, el verso sobre la diosa gobernadora que "por doquier da comienzo (*ἄρχει*) al parto odioso y al apareamiento (*μῖξις*)" (B 12,4), términos que no dejan de dar la impresión de que lo que quieren es evocar las nupcias sagradas -el *ἱερὸς γάμος*- de la antigua diosa madre.

Y lo que es más, Parménides enseñaba, según aseguran los doxógrafos, que "lo mismo son inteligencia y alma", por lo cual "no puede haber ningún viviente propiamente irracional"[105], e incluso que "en general, todo lo que hay tiene cierto conocimiento o conciencia (*γνῶσιν*)". En semejantes declaraciones, escandalosas para las mentes helénicas -como atestiguan la burla de Epicarmo[106] y el desconcierto que se trasluce en el comentario de Teofrasto-, no se puede desoír el eco lejano de aquel mediterráneo prehelénico que, como escribe Pestalozza, "ignorava l' orgoglio della assoluta superiorità e sovranità dell' uomo su gli altri regni, ma si uguagliava ad essi, tutti ponendo al medesimo livello e facendoli fluire l' uno nell' altro quasi insensibilmente, poiché nessuna insuperabile barriera si opponeva a reciproci scambi e passaggi, per il Greco invece i vari regni della natura serbavano la loro inconfondibile autonomia e tanto più la serbava di fronte ad essi l' uomo, che se ne riteneva il signore"[107]. Lo que dice Pestalozza acerca del mundo prehelénico podría aplicarse igualmente, y quizá con mayor certeza, al mundo físico de Parménides, donde las cosas aparentes son "lo que todo por todo atraviesa" (B 1,32) y donde la infinita gradación de la siempre cambiante mezcla de elementos excluye toda oposición privativa y permanente que pudiera separar al hombre de las bestias, las plantas y las piedras.

Sobre aquella mezcla o confusión primitiva de lo que para nosotros son reinos distintos de la naturaleza, la religión olímpica había impuesto un reparto de dominios y poderes (el mismo que la diosa de Parménides denunciará como mera convención de los mortales) entre los miembros de la nueva dinastía divina, relegando a toda la variopinta población de antiguos dioses y demonios de la tierra, de los ríos y de los árboles -a la que tampoco cabía eliminar sin

---

[102]Censorino, 4,7 = A 51.
[103]Ver cap. VI, § 72.
[104]Véase Nilsson, op. cit., pp. 403 y 576; Dietrich, *Orig. Gr. Rel.*, pp. 11s., y Otto, op. cit., pp. 367-370. Sobre el parentesco de esas tradiciones primitivas con el posterior pensamiento griego, escribe Untersteiner, *Fisiologia del mito*, p. 52: "Il corso delle cose ritornando ciclicamente al suo punto di partenza si annulla come moto e si afferma solo come essere. L' idea dell' 'eterno ritorno' porta in sé il principio dell' impossibilità della creazione *ex nihilo* e dell' annientamento *in nihilum*: e questo è uno dei concetti basilari del pensiero greco. Il dio mediterraneo nasce, si trasforma (...), muore, risorge e così di continuo. Nell' idea di ciclo, dunque, il concetto dell' essere mediterraneo si fa teoria" (cf. Mondolfo, en Zeller-Mondolfo, I.2, p. 73).
[105]Aecio, IV 5,12 (A 45).
[106]Epicarmo, 23 B 4 D-K; ver cap. V, § 60.
[107]Pestalozza, *Rel. medit.*, p. 29; cf. Untersteiner, *Fis. del mito*, p. 42.

más- a un rango de divinidades inferiores, que a lo sumo podían gloriarse de un parentesco lejano con la dinastía reinante.

Evidentemente, semejante división de poderes resultaba a su vez inseparable de cierta imaginación de lo que era el territorio sobre el que tal reparto se practicaba, es decir, aquella arquitectura del mundo que evocan Homero y Hesíodo, y uno de cuyos rasgos más notables para nuestro propósito es que los dioses residen fuera y lejos del mundo de los mortales: arriba, donde las alturas del monte Olimpo se funden con las del Cielo mismo, y abajo, en las profundidades del mar y de las simas tenebrosas del Tártaro, quedando en medio la "Tierra común a todos"[108], imaginada a modo de superficie plana y circular rodeada por las aguas del Océano[109].

Mediante tal alejamiento, por así decir, geográfico -que prefigura remotamente lo que edades posteriores conocerán como transcendencia divina- los nuevos dioses ponen de manifiesto del modo más visible la distancia infranqueable que los separa de los mortales, a imagen y semejanza de aquella otra que, en el orden de la sociedad terrenal, separa a los reyes y señores del pueblo llano[110] o, con más rigor todavía, a los hombres libres de los esclavos, las mujeres y los animales, intercambiables ya entre sí como meros objetos de posesión y dominio de los señores (así cabe recordar que en la *Ilíada* el valor de una mujer diestra en labores se tasaba en lo equivalente a cuatro bueyes[111]).

Lo cierto es, sin embargo, que por los tiempos en que escribía Parménides aquel orden había entrado ya en crisis desde hace más de un siglo, al mismo paso que la concepción del mundo y de los dioses en que se apoyaba venía siendo puesta en entredicho por dos lados muy distintos entre sí. Pues, por un lado, van proliferando durante aquellos siglos los nuevos cultos más o menos místicos o esotéricos, en parte quizá de inspiración exótica o forastera, pero en gran medida también seguramente renovación de creencias ancestrales aun vivas entre las clases populares que van cobrando fuerza e influencia a medida que se desmorona el viejo orden aristocrático. Así es que, sobre todo, las antaño humildes y medio clandestinas deidades rurales y campesinas acaban por salir de la penumbra y del olvido y llegan a hacerse acreedores de honores públicos (de lo cual ofrece el ejemplo más notorio la instauración oficial del culto de Dioniso en la Atenas de Pisístrato); y me atrevería a sugerir que otra de las consecuencias o manifestaciones de tan vasto cambio de las sociedades griegas fue el resurgimiento del espíritu minoico constatado por Nilsson.

Por otro lado, las nuevas cosmologías de los *physikoí* jónicos, fruto y reflejo ideal a su vez del nuevo orden de la *pólis*, venían a quebrantar, al menos entre las clases más urbanas e instruidas, la fe en el antiguo ordenamiento de un cosmos limitado en el cual se repartían los dominios entre los dioses, desde el momento más o menos en que Anaximandro colocó la Tierra en medio de todas las cosas, "no sometida por nadie"[112], con gesto que, por cierto, no deja de evocar aquel otro con que Meandro de Samos, heredero de la tiranía de Polícrates, renuncia al poder deponiendo el cetro en medio de la asamblea de ciudadanos[113]. Y si es cierto que fue Parménides quien por primera vez proclamó la esfericidad de la Tierra, habrá

---

[108] *Il.* XV, 193.

[109] Véase la reconstrucción del cosmos hesiódico por Pellikaan- Engel, *Hes. and Parm.*, pp. 13-18.

[110] "Los dioses son proyección o extensión de los reyes, son el deseo magnificado de lo que los *áristoi* desean ser; allí donde no pueden éstos llegar, llega su proyección: los dioses", escribe acertadamente A. Alegre, *Historia de la filosofía antigua*, p. 40.

[111] *Il.* XIII, 704-705.

[112] Anaximandro, 12 A 11 = Hipólito, *Ref. haer.* I 6,3.

[113] Herodoto III, 142. Debo la aproximación entre este episodio y la cosmología de Anaximandro a J.P. Vernant, *Orígenes del pensamiento griego*, p. 102. Sobre las implicaciones recíprocas entre la *pólis* y la nueva concepción de la naturaleza, véanse, además de los estudios de Vernant, las iluminadoras páginas de A. Alegre, op. cit., pp. 29-42.

contribuido con ello sin duda no menos que los jónicos al derrumbamiento de la antigua creencia de los mortales en un mundo dividido entre lo de arriba y lo de abajo, entre las luminosas alturas de Éter y las lóbregas profundidades del Tártaro; de modo que la crítica implacable de la concepción hesiódica o vulgar de la vida y de la muerte vendría a complementarse debidamente con una destrucción no menos minuciosa de los supuestos topográficos sobre los que ésta descansaba.

83. Así vemos, pues, en aquel mundo en que Parménides escribía los despuntes de un pensamiento ilustrado o racional conviviendo y entreverándose con aquel ansia de seguridad y de salvación que, como suele suceder en tiempos de trastornos y desarraigos, empuja a muchos de los descreidos de la vieja religión a buscar refugio en nuevas formas de culto religioso más o menos exóticas o arcaizantes; y todo ello, por lo demás, sin que sea siempre posible distinguir con toda la claridad que quisiéramos entre lo uno y lo otro. Pues como bien demuestra el ejemplo eximio del movimiento pitagórico, lo patente es que menos que nunca cabe, en aquel periodo, una separación limpia y tajante entre lo que es ciencia y lo que es religión, sino a lo sumo, quizá, entre razón destructora de las ideas establecidas -tal como se manifiesta mayormente en Heraclito y luego en Zenón, los sofistas y Sócrates- por un lado, y cualesquiera concepciones positivas -científicas o religiosas- de la realidad, por otro.

No sería de extrañar, por tanto, que también Parménides, habiendo justamente por boca de su diosa denunciado la falsedad de las ideas dominantes, hubiese pretendido luego establecer, en la última parte del poema, algo así como una nueva concepción religiosa a la vez que científica del mundo (pues no en vano era justamente esta parte más bien científica o positiva del poema la que se abría con un relato de nacimientos y batallas de dioses que Platón mencionaba en un mismo aliento con el de Hesíodo[114]), más o menos a la manera de Empédocles o de los pitagóricos; aunque, a decir verdad, lo que nos hace sospechar nuestra lectura de los escasos restos de aquella teoría es que más bien parece haberse tratado, como decíamos, de una especie de física negativa, cuyo empeño esencial era denunciar la falsedad de las oposiciones establecidas por los mortales (luz / noche, vida / muerte, masculino / femenino, etc.), y en la cual, por tanto, los descubrimientos y conjeturas físicos, astronómicos y biológicos debieron de servir más bien de ilustración y respaldo a la labor crítica y negativa de demolición de la creencia establecida.

Pero es más bien por otro lado por donde veo emparentarse la empresa científica de Parménides con aquellas diosas de antes del Olimpo: y es que acaso no sea del todo desatinado preguntarse si alguna huella o reflejo de aquel espíritu minoico, que por entonces estaba renaciendo en las artes y las creencias más o menos populares, no estaba acaso presente desde el inicio también en las especulaciones de aquellos *physikoí* de Jonia que situaban la divinidad en el agua, el aire o el infinito, o sea -por decirlo con anacronismo- en la materia misma de la que están hechas todas las cosas[115]; con lo cual, en todo caso, se mostraban, a sabiendas o no, mucho más próximos a la antigua piedad mediterránea y prehelénica -la cual, en las palabras de un estudioso moderno, concebía "l' univers comme une vaste unité biologique où chaque règne de la nature peut manifester le sacré"[116]- que a la religión de Homero y Hesíodo. Y Tales mismo, al proclamar que "todo está lleno de dioses" (o de *daímones*), parece estar vindicando, a su manera, los derechos de la innúmera plebe de antiguas divinidades y espíritus de la tierra,

---

[114]Platón, *Banq*. 195c.

[115]Un breve bosquejo de semejante hipótesis ofrece Untersteiner, *Fisiologia del mito*, pp. 190-193. El origen prehomérico de la noción jónica de una *phýsis* divina había sido postulado ya por Mondolfo, en Zeller-Mondolfo I.2, pp. 60-71.

[116]Francotte, *Phronesis* 1958, p. 88.

los ríos y las plantas, los bosques y los arroyos, contra la tiranía de los remotos dioses soberanos del Olimpo y del Hades. Nada tendría, pues, de sorprendente que aquella fidelidad a los antiguos dioses aflorara de modo más visible que nunca justamente en el poema de Parménides, ahí donde la joven física se atreve a denunciar abiertamente la falsedad de las creencias establecidas.

Así es que acaso podamos ver, en aquellas diosas de antes de los griegos que se presentan a lo largo del poema, algo más que un piadoso recuerdo o aderezo alegórico; y aun cabría aventurarse a sospechar que, entre los resortes más hondos que movían al poeta en su composición, latía el recuerdo -seguramente aureolado ya por la nostalgia de los siglos- de aquella confianza ancestral en la fecundidad inagotable de la tierra en la cual la perpetua caducidad de cada cual y de cada cosa se redimía en la inmortalidad de la vida misma.

Pero, en fin de cuentas, es muy poco -preciso es confesarlo- lo que de semejantes creencias y usanzas piadosas del mundo prehelénico nos dejan entrever los siempre demasiado exiguos fragmentos de tiestos, pinturas y ocasionales inscripciones, junto a las resonancias en otras tradiciones muy posteriores, como para que sea posible pronunciarse sobre esas cuestiones con demasiada certidumbre ni convencimiento. Cabe imaginar, con todo, que un estudio algo más ordenado y sistemático de la pervivencia de esas tradiciones a lo largo de la edad llamada arcaica, y en particular, de su posible influjo en los presocráticos, podría arrojar alguna nueva luz también sobre Parménides y su diosa; pero no es éste ciertamente el lugar de acometerlo.

* * * * *

Recapitulación y sinopsis.

Para terminar, recapitulo, de modo forzosamente incompleto, lo que me parecen ser las principales novedades, precisiones o aclaraciones que este estudio aporta al entendimiento de los restos del poema y de las noticias indirectas que acerca de él nos han llegado, en lo relativo al establecimiento del texto y algunos aspectos gramaticales y de traducción, la ordenación de los fragmentos, unos cuantos ecos o alusiones al poema en otros textos antiguos que, por lo visto, no se habían advertido aún y, finalmente, a la interpretación de lo que en el texto mismo de los fragmentos se dice y a la reconstrucción tentativa de lo que debió de ser el contenido de las partes del poema que se han perdido. Los números entre paréntesis remiten a los apartados de este estudio en los que cada una de las conclusiones que aquí se presentan encuentra su debido desarrollo y justificación.

a) Establecimiento del texto.

Al tratar con un texto tan atormentado por la crítica como es el de Parménides, me parecía conveniente gastar el recurso de la *emendatio* con una cautela y parquedad aún mayores de lo que de por sí es recomendable siempre, y aún más, por supuesto, para quien no cuenta, en materia estrictamente filológica, con otro título que el de mero aficionado. No serán muchas, por tanto, las novedades que se ofrecen en este punto; pero aun así, quedan algunos pasajes en los que me parece preferible, y aun a veces indispensable, adoptar lecciones distintas de las consagradas por la edición de Diels-Kranz (con pocas excepciones, variantes manuscritas o conjeturas propuestas por otros estudiosos); son las que enumero a continuación:

	Diels-Kranz:	*Propongo leer:*
B 3	*αὐτὸ*	fort. *αὖ τὸ* (§ 12)
B 6,1-2	*ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν...*	*ἔστι γάρ· εἶναι μηδὲν...* De Rijk (§ 11)
B 8,1	*μόνος* Simpl. *Phys.* 78F etc.	*μοῦνος* ib. 78E, 145DE (§ 14)
B 8,4	*ἐστι γὰρ οὐλομελές* Plut. *Adv. Col.*	*οὖλον μουνομερές* (*-γενές* Simpl. Clem. Philop. Theod.: *-μελές* Wilson) (§ 14)
	ἠδ' ἀτέλεστον Simpl.	*ἠδὲ τελεστόν* Covotti (§ 14)
B 8,7	*οὐδ'* Kranz	*οὔτ'* MSS (§ 20)
B 8,12	*ἐκ μὴ ἐόντος* Diels (*ὄντος* Simpl.)	fort. *ἔκ γ' ἐμμένοντος* uel *ἔκ γε μένοντος* (*ἔκ γε μὴ ὄντος* Simpl. 78F, 145F: *ἐκ τοῦ ἐόντος* Karsten Reinhardt et al.) (§ 20)
B 8,33	*ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν* Simpl. 30FEa et al. del. Bergk	*ἐπιδεές· μὴ ἐὸν* Simpl. 30DE et al. (§ 27)
B 8,36	*οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται* Simpl. 86 < > suppl. Preller	*οὐδ' ἐν χρόνῳ ἔστιν ἔσεσθαι* (*οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται* Simpl. 146: *οὐδὲ χρόνος* Coxon) (§ 29)
B 8,49	*κύρει* Stein	*κυρεῖ* uel *κυροῖ* MSS (§ 32)
B 8,55	*τἀντία*	*ἀντία* Simpl.

B 8,57	*ἤπιον ὄν* Simpl.	fort. *ἠπιόνουν* (coni. Diels) (§ 36)
B 8,60	*διάκοσμον* Simpl.	*διὰ κόσμον* García Calvo (*διακόσμον* -*sic*- Simpl. 39DE) (§ 45)
B 12,1	*πλῆντο* Bergk	fort. *πακταὶ* García Calvo, uel *πλεκταὶ* (§ 46)
B 12,4	*πάντα γὰρ* <*ἣ*> Simpl. DEF < > Diels	fort. *παντᾷ γὰρ* Heitsch (uel *πάντων γὰρ* Simpl. W) (§ 46)
B 12,5	*μιγῆν* Bergk	*μιγὲν* MSS (§ 41)
B 16,1	*ἕκαστος* Arist. *Met.* E2	*ἑκάστῳ* Ab
	κρᾶσιν MSS	*κρᾶσις* Stephanus (§ 62)
B 16,2	*παρίσταται* Arist.	*παρέστηκεν* Karsten (-*κε* Theophr.) (§ 62)
B 16,4	*πλέον* MSS	*πέλον* García Calvo (§ 63)

Para el texto de los testimonios:

A 37 (*Vors.* p. 227,6-7=Aecio II 7,1): *καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν* <*στερεόν*>, *περὶ ὅ πάλιν πυρώδης* (*scil. στεφάνη*) < > Diels *περὶ ὅ* Boekh: *π. ὄν* uel *π. ὧν* MSS	...*πασῶν περιὸν πάλιν πυρῶδες.* (§ 47)
Ib., ls. 7-8: *τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις* <*ἀρχήν*> *τε* *τε καὶ* <*αἰτίαν*> *κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν* < > Diels	...*ἁπάσαις* (*ἁπᾶσιν?*) <*ὑπάρχειν*> *καὶ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἄρχειν* (cf. B 12,3-4) (§ 47)
Ib., l. 16 (Cic. *De nat. d.* I 11,28): **continentem ardorum <et> lucis orbem** B1 < > Plasberg	**continentem ardorem lucis orbem** ACNB2 (§ 56)
A 54 (p. 227,19=Cens. 6,5): **feminas et maris** V2	**<semina> feminae et maris** DV1 < > supplevi (§ 41)

b) Aspectos gramaticales.

Contra la habitual (y, generalmente, tácita) suposición de que Parménides usa el artículo más o menos a la manera del ático clásico -de modo que *τὸ ἐόν* equivaldría sin más a *τὸ ὄν* de la terminología filosófica posterior-, he tratado de demostrar que los empleos del artículo en el poema corresponden bastante rigurosamente al uso del lenguaje épico (homérico y posthomérico), aproximándose más bien a un valor de pronombre demostrativo (§ 7).

1. Lo cual resulta más evidente, de entrada, para el caso de *τὸ* + inf. (siendo el infinitivo sustantivado con artículo del todo desconocido a la lengua de Homero, según aseguran Kühner y Gerth, vol. II.1, p. 579), que aparece tres veces en los fragmentos, y siempre con traza de poderse interpretar con más pertinencia como pronombre en sentido estricto:

B 6,1 *τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'* : "Decir y pensar (que es) eso..." (§ 10).
B 6,8 *τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι* : "Ser eso y no serlo", o "Serlo y no serlo" (§ 12).
B 8,36 *εὑρήσεις τὸ νοεῖν* : "Conseguirás (o: acertarás a) concebirlo" (§ 28).

2. Por el contrario, los usos del art./ pron. más próximos en sentido al del artículo ático corresponden con bastante exactitud a los que se encuentran ya en el dialecto épico; a saber:

2.1 El art./ pron. como marcador de oposición, comparación o cambio de sujeto, palmario en las tres ocasiones en que aparece con adjetivos: B 8,58 *τῷ δ' ἑτέρῳ*, B 12,1-2 *αἱ στεινότεραι / αἱ δ' ἐπὶ ταῖς*, B 12,5 *τό τ' ἐναντίον*, y el contracto *τἀντία* B 8,59.

2.2 El sentido que Chantraine llama "presentativo" o "de relieve", que cabe percibir en los usos del art./ pron. + sustantivo que se dan en el poema: B 8,15 *ἡ δὲ κρίσις*, B 10,1-2 *τὰ...σήματα*, y verosímilmente B 8,10 *τοῦ μηδενός* (quizá algo así como "de semejante nada", siendo el art. presentativo especialmente apropiado para *μηδέν*, 'nada', vocable que no parece haberse usado nunca antes como sustantivo en sentido estricto);

2.3 *τὸ αὐτό*, 'lo mismo', que figura dos veces en los fragmentos, en B 3 y B 16,2, aunque en el primer caso posiblemente haya de entenderse *τὸ* como pron. rel. (= *ὅ*) (§ 12);

2.4 y, en fin, el art. + part. n. pl. *τὰ δοκοῦντα* (B 1,31), en función generalizadora, habitual ya en Hesíodo; mientras que en lugar de *τὸ πλέον* B 16,4 habrá que leer, con García Calvo, *τὸ πέλον*, sólo que entendiendo *τὸ*, una vez más, como pronombre ("siendo eso") (§ 63).

3. Todo lo cual sugiere que acaso también *τὸ ἐόν* no se haya de entender necesariamente como 'lo ente', 'el ente', o 'lo que es' -eso es, como equivalente exacto del ático *τὸ ὄν*-, sino más bien en un sentido aproximado de 'lo que es *eso*' o 'lo que ello es', estrechamente emparentado con el de las construcciones homéricas, de casi imposible traducción literal, del tipo *γιγνώσκειν (τινα) τὸν ἐόντα*, ~ 'reconocer o identificar a alguien como el que es' (que forzosamente habrá de admitir, aunque no esté documentada, también la construcción con complemento directo de género neutro, **γιγνώσκειν (τι) τὸ ἐόν*, ~ 'reconocer o identificar algo como lo que ello es'). Dada la índole pleonástica de semejantes expresiones, cabe ver en sus variantes negativas, que aparecen dos veces en el poema -B 2,7 *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν*, que sería, por ende, "que ni podrás reconocerlo o identificarlo como lo que ello no es", y de modo aún más explícito B 8,35-36 *τὸ νοεῖν...ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν*, "concebirlo... sin lo que ello es [e.e. su esencia o definición], en lo cual declarado está"- unas formulaciones deliberadamente paradójicas y absurdas, destinadas a subrayar la imposibilidad de concebir algo que no sea nada determinado (§§ 7-8 y 28).

De ello resultaría, pues, para *τὸ ἐόν*, en los dos pasajes citados, un sentido que podríamos glosar como 'lo que (algo) es por esencia y definición' -más o menos próximo al *τὸ τί ἦν εἶναι* aristotélico-, el mismo que cabe constatar en B 8,37 *ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος*, "(no puede llegar a ser) otra cosa fuera de lo que ello es" (§ 29).

3.1 En cuanto a las restantes menciones de *τὸ ἐόν* en el texto de los fragmentos, sólo ofrece cierta dificultad para nuestra interpretación B 4,2 *τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι*, aunque, en este caso, el evidente paralelismo con B 8,25 *ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει* -sin que quepa apreciar diferencia alguna de sentido entre *ἐόν* con art./ pron. y sin él- sugiere más bien el uso "presentativo" de Chantraine, de modo que en este caso puede aceptarse sin mayor inconveniente la traducción más habitual 'lo que es' / 'lo que hay'. La aparente falta de unidad -por así decir- terminológica que de ello resulta se justifica sencillamente por el hecho de que tales formulaciones caen enteramente fuera del esquema de construcción de part. de *εἶναι* como objeto directo de un verbo que expresa conocimiento o creencia (*γιγνώσκειν, νοεῖν*),

registrable en Homero (véase la lista de ejemplos en el § 7) y en los casos antes citados (B 2,7; B 8,35ss.).

3.2 En cambio, en B 8,32 τὸ ἐόν se presta sin mayor dificultad a la interpretación pronominal, entendiéndose ἐόν como gerundio, "siendo eso" (*scil.* ἀκίνητον v. 26) (§ 27). En fin, B 8,19 ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν es evidente error de transcripción por ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν (§ 22).

c) Traducción.

A lo largo de este estudio, he sugerido y defendido, para diversos pasajes de los fragmentos (no de todos, pero sí de los más), unas traducciones asimismo fragmentarias: en alguna que otra ocasión, donde tal cosa se presentaba más hacedera, hasta dejándome llevar a pergeñar unas versiones vagamente rítmicas, con torpes resonancias de los hexámetros originales; pero las más de las veces, los imperativos de claridad me obligaron a buscar, por encima de todo, la fidelidad más extremada al sentido literal y, hasta donde se pudiera, a la construcción sintáctica del texto griego, sacrificando -no sin pesar- cualquier consideración de orden estético, y aun a menudo cercando el sentido exacto de un mismo pasaje mediante variadas aproximaciones sucesivas o alternantes.

La índole heterogénea, fluctuante e inconclusa de esas tentativas me ha disuadido del intento de reunirlas en una traducción seguida; me limito a ofrecer, para mayor claridad, una lista sucinta de los pasajes más importantes en donde he propugnado una interpretación distinta de las traducciones más habituales:

B 1,32 δοκίμως : "propiamente", ~ "en realidad" (§ 35).
διὰ παντὸς πάντα περῶντα : "las que todas por todo atraviesan" (§ 42).

B 2,3 y *pass.* ἔστιν : "ES (lo que es)" / "HAY". (En ningún caso debe traducirse "existe"). (§§ 1-6).

B 3 + B 6,1-2 τὸ γὰρ αὖ τὸ νοεῖν... ἔστι γάρ· εἶναι| μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν : "Pues lo que es a su vez pensar eso y serlo (?), / eso hay que decir y pensar que es lo que ello es, ya que lo ES: y no ser / nada no cabe" (§§ 9-12).

B 8,19 πῶς...ἀπόλοιτο ἐόν; : "¿Cómo entonces podría destruirse, siendo lo que es?", o "...mientras sea lo que es" (§ 22).

B 8,21 ἄπυστος ὄλεθρος : "la muerte indecible" (cf. B 8,54) (§ 22, cf. § 69).

B 8,26.38 ἀκίνητον : "inmutable", "inalterable", "sin proceso" (no "inmóvil") (§ 25).

B 8,29 ἐν ταὐτῷ τε μένον : "y permaneciendo en lo mismo", e.e. "en el mismo estado" (§ 25).

B 8,33 μὴ ἐὸν...ἐδεῖτο : "Y si no lo fuese (*scil.* οὐκ ἐπιδεές, sin carencia) carecería de todo" (§ 27).

B 8,34 ταὐτὸν...νόημα : "Y lo mismo es concebir y aquello por lo cual es concepto" (§ 28).

B 8,35-37: Ver apartado b.3.

B 8,38-41 τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται...ἀμείβειν : "De ahí que han de ser lo que son sólo de nombre (ac. rel.) todas las cosas / de las que los mortales han establecido, convencidos de que son verdaderas, / que se hacen y se deshacen, ... " (§ 30).

B 8,43 σφαίρης : "pelota" (no "esfera") (§ 32).

B 8,51 δόξας : "pareceres" o "creencias" (mejor que "opiniones") (§ 33 n. 1).

B 8,53-54 μορφὰς...χρεών ἐστιν : "Pues formas acordaron nombrar dos creencias, / de las que una no se debe (*scil.* nombrar)" (§ 69).

B 8,55 *ἀντία...δέμας* : probablemente "distinguieron opuestos en cuanto a figura (ac. rel.)" (§ 36).
B 8,60 *τόν σοι ἐγὼ διὰ κόσμον...φατίζω* : "Por tal orden (cf. B 8,52) lo conveniente todo te cuento" (§ 45).
B 9,4 *ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν* : "Ya que una sobre otra no tienen poder ni derecho ninguno" (§ 36).
B 10,3 *ἔργ' ἀίδηλα* : "obras invisibles" (§ 42).
B 10,5 *οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα* : "el cielo que ambos lados separa" o "divide" (§ 55).
B 16: Entiendo *ἑκάστῳ* (v. 1) como dat. neutro (cf. B 19,3); *τὸ αὐτό* coordina, según la consabida construcción *τὸ αὐτό* + dat. 'lo mismo que', *ὅπερ...ἀνθρώποισιν* (v. 3) con *καὶ πᾶσιν καὶ παντί* (v. 4), entendidos de nuevo como dat. neutros (sobre el v. 4b, véase el apartado b 2.4); de lo que resulta la siguiente traducción literal: "Pues así como en relación a cada objeto esté dispuesta la mezcla de los miembros errabundos [En esa relación consiste la *συμμετρία* o 'proporción' aludida por Teofrasto al citar el pasaje],/ así la inteligencia les asiste a los hombres: que es que lo mismo / es eso que piensa la condición de los miembros en los hombres / que todas las cosas y cada una de ellas [= "Lo semejante conoce a lo semejante"]: pues por ser eso [*scil.* "lo mismo que todas las cosas..."] es conocimiento" (§ 62-63).

d) Ordenación de los fragmentos y estructura del poema.

(B 1) O. Proemio
0.1 El viaje de Parménides hacia la morada de la diosa (vv. 1-23).
0.2 Inicio del discurso de la diosa (vv. 24-32):
0.21 Salutación y bienvenida (vv. 24-28);
0.22 Anuncio de las tres partes generales de la enseñanza (vv. 29-32):
0.221 La verdad bienredonda (v. 29);
0.222 Las creencias de los mortales (v. 30);
0.223 Lo que las cosas aparentes habían de ser en realidad (vv. 31-32).
....

(B 5) 0.23 Anuncio de la estructura cíclica o circular del discurso.

1. La Verdad bienredonda.

(B 2) 1.0 Enunciación de las dos vías de búsqueda: 'ES' y 'NO ES' (B 2,1-6).
1.11 Refutación de la vía de 'NO ES':
No es posible reconocer o identificar algo como lo que no es (B 2,7-8);
(B 3) y si se pretende a su vez concebirlo como 'lo que no es' (B 3),
(B 6) será forzoso decir y pensar que es justamente eso lo que ello es:
así que no es posible que algo no sea nada (B 6,1-2).

(De modo alternativo, cabe la posibilidad de que entre B 2,8 y B 6,1 se haya perdido un breve trozo del texto, de sentido más o menos análogo al aquí reconstruido para B 3, y que B 3 debiera figurar en realidad hacia el final del

poema, cerca de B 16, debiéndose entonces traducir: "Pues lo mismo es pensar y ser"). (§ 12, n. 114; § 65).

1.12 La tercera vía: Ser y no ser son lo mismo y no lo mismo (B 6,3-9).

(B 7) Exhortación al oyente a apartar el pensamiento de esta vía (B 7).

.... (Breve laguna)

(B 8) 1.2 La Vía de la Verdad (B 8,1-49).

1.21 Las señales o predicados verdaderos de 'lo-que-ES' (vv. 1-33):
1.210 Enunciación programática (vv. 2-4).
1.211 Ingénito e imperecedero (vv. 5-21).
1.212 Homogéneo, continuo e indivisible (vv. 22-25).
1.213 Inmutable o sin proceso (vv. 26-31).
1.214 Perfecto y acabado (vv. 32-33).

1.22 Conclusiones (vv. 34-49):
1.221 Las cosas que nacen, perecen y cambian no son lo que son más que de nombre (vv. 34-41).
1.222 La verdadera naturaleza de lo-que-ES (vv. 42-49).

2. Las creencias de los mortales.

2.0 Transición y anuncio del nuevo tema (B 8,50-52).
2.1 Los dos elementos (B 8,53-61).

(B 9) 2.2 El cosmos dualista de la falsa creencia (B 9).

3. El sistema físico ("Lo que las cosas aparentes habían de ser en realidad").

(B 4) 3.0 Transición: la diosa recuerda la necesidad de concebir lo-que-ES como continuo, sin división ni composición.

.... 3.1 La estructura general de la materia: las coronas o anillos (A 37, principio).

(B 12) Relación de tal estructura con los dos elementos (B 12,1-2).

3.2 Las fuerzas divinas. La teogonía:
3.21 La diosa que todo lo gobierna (B 12,3-6).

....

(B 13) 3.22 El nacimiento de Eros (B 13).

.... 3.23 El nacimiento de los otros dioses (cf. A 37).

3.3 Origen y naturaleza de los astros:

(B 11-B 10) 3.30 Anuncio programático (B 11, B 10).

.... 3.31 Formación del Sol, de la Luna y de la Vía Láctea (A 37, A 43, A 43a). Ordenación de los astros (A 37, A 40a).

(B 14-15) 3.32 Acerca de la Luna (B 14-15).

....

(B 15a) 3.33 Acerca de la Tierra (B 15a; cf. A 1, A 44-44a).

.... 3.4 Origen de los vivientes (A 1; A 51-53).

(B 17-18) 3.5 Teoría de la herencia (B 17-18; A 53-54).

....

(B 16) 3.6 Teoría de la conciencia, de la percepción y del conocimiento (B 16; A 45-48).

(B 19) 3.7 Conclusión (B 19).

Huelga decir que la ordenación de esta última parte, de 3.5 a 3.7, es puramente conjetural: cabe imaginar otras no menos plausibles e igualmente indemostrables; por ejemplo, que B 16, con toda la teoría de la conciencia, siguiera después de B 19, cuyo último verso -sobre la imposición de nombres por parte de los humanos- vendría a constituir así la transición del cuadro de la naturaleza exterior a la teoría del conocimiento.

e) Ecos del poema en otros textos antiguos.

A las consabidas y variadas resonancias que el poema halló en las obras de los filósofos y los poetas contemporáneos y posteriores, propongo añadir las siguientes:

1. Epicarmo 23 B 4 pone en solfa la convicción de Parménides (A 45) de que no puede haber ningún viviente propiamente irracional; tesis que el personaje de comedia ejemplifica, a modo de chanza bastante fácil, con los procedimientos de procreación de las gallinas. Precioso es aquí, además, el rastro de un vago recuerdo de una polémica del Eleata contra Heraclito -negada por tantos estudiosos (ver § 13)-, por mucho que el contenido que se atribuye a la controversia sea mera invención burlesca (§ 60).

2. Eurípides, *Alc.* 533, parece evocar la polémica contra los mortales de dos cabezas (B 6,3-9) (Prolegómenos, 6).

3. Anaxágoras se hace eco repetidamente (59 B 6; B 8; cf. A 55), con resonancias casi literales, de la fórmula en que la diosa resume la condición real de los elementos físicos, *διὰ παντὸς πάντα περῶντα* (B 1,32) (y así también, de modo menos literal pero con análogo sentido, Empédocles 31 B 17,34) (§ 42); además, en uno de esos pasajes (59 B 8) parafrasea, muy libremente, el fr. B 4 de Parménides (§ 39).

4. Al mismo fr. B 4 parece estar aludiendo Aristóteles, *De gen. et corr.* 325a6-8; lo que no impide, desde luego, que la alusión incluya asimismo las posteriores reelaboraciones del argumento por Meliso y, sobre todo, Zenón (§ 39).

5. En Arist. *Phys.* I 8, 191a24-33, la alusión al doble razonamiento de Parménides (B 8,6-21) contra la génesis *ex nihilo* y *ex ente* fue vista ya por Simplicio y por diversos estudiosos modernos (aunque algunos, sin mucho fundamento, la negaran); como único detalle, al parecer, novedoso agrego la observación de algunos ecos literales del poema, de clara intención irónica, en la primera frase (a24-27) del pasaje (§ 20).

f) Interpretación.

1. El sentido de ἔστιν.

Tras discutir brevemente y rechazar algunas de las interpretaciones más divulgadas en nuestros días (§ 1), la "existencial" de Owen, Barnes y otros, y la "veritativa" de Ch. Kahn, constatando que no permiten una reconstrucción consistente de los razonamientos que la diosa expone a Parménides, amén de pecar de anacrónicas (ya que el griego antiguo desconoce la noción moderna de 'existir' lo mismo que, verosímilmente, la concepción wittgensteiniana del mundo como conjunto de *Sachverhalte*), se intenta hallar la clave para entender el 'ES' de la diosa en los usos corrientes del gr. ἐστιν / ἔστιν (siguiendo en este punto, en lo esencial, la interpretación propuesta por A. García Calvo):

(1) el 'es' de la cópula o, más precisamente, de la predicación de identidad o definición; sólo que éste se emplea aquí en un sentido "absoluto" bastante insólito, de modo tal que la cópula misma viene a suplir las funciones de sus propios sujeto y predicado (cual abreviatura de la fórmula de identidad "A = A") (§§ 2-4), y

(2) el uso corriente de ἔστιν "absoluto", equivalente aproximado de nuestro 'hay' o 'está', aquí a su vez absolutizado, eso es, despojado de su habitual referencia locativa (§ 5).

Así logramos, de entrada, entrever con bastante claridad la preocupación a la que tal fórmula podía verosímilmente responder, lo que nos permite, de paso, situar el poema en su momento histórico pertinente: la pregunta de Parménides es la pregunta por la φύσις, la naturaleza de las cosas en general, aquel "¿Qué es (lo que hay)?" en que se cifra para los griegos la esencia misma del conocimiento; sólo que la diosa, en lugar de responder con la conjetura ingenua, al estilo jónico ("Es agua", "Es aire", etc.), remite a lo que tiene de problemática la pregunta misma y, por tanto, a la indagación lógica de las implicaciones de la identidad (¿qué quiere decir que algo "es" tal cosa?), aunque sin perder de vista la cuestión física que la suscitara, la naturaleza de 'lo que hay' (§§ 6-7).

2. Las implicaciones de la identidad: la decisión (κρίσις) entre las vías de indagación (B 2-7) y las señales de la Vía de la Verdad (B 8,1-49).

Gracias a esta clave, podemos entender sin mayor dificultad, en principio (y pese a las notorias oscuridades del razonamiento, sólo fragmentariamente conservado, de B 2,7-8 - B 3 - B 6,1-2, que he tratado de dilucidar, de modo más bien tentativo, en los §§ 9-12), que lo que ES "no puede no ser" (B 2,3) lo que ello es por esencia y definición, ni menos aún serlo y no serlo a la vez (B 6,4-B 7), como la diosa indica con probable alusión a la lógica dialéctica de Heraclito (no obstante la opinión contraria de la mayoría de los estudiosos actuales), que no es sino la manifestación explícita de la razón contradictoria que inconscientemente subyace al modo de pensar de los mortales en general (§ 13).

Y asimismo podemos entender así las "señales" de la Vía de la Verdad, es decir, los predicados verdaderos de lo-que-ES; en rigor, meras paráfrasis, implicaciones o corolarios de la única predicación verdadera, la de que "ES":

I. *Ingénito e imperecedero* (vv. 5-21), ya que todo origen o fin implicaría un 'antes' o un 'después' en que A no era (o no será) A: probablemente la diosa está denunciando aquí la contradicción inherente a la *arché* de los jónicos, que se concebía como siendo a la vez origen

evolutivo y sustrato permanente de las cosas. En el v. 10, μηδέν parece aludir, más que a "la nada", a lo ἄπειρον de Anaximandro (§§ 16-23).

En particular, he intentado demostrar, con algunos argumentos nuevos, la presencia -controvertida entre los estudiosos- de un razonamiento dilemático contra la generación *ex nihilo* y *ex ente* (§ 20); la refutación de esta última se identifica tácitamente con la de la destrucción (οὔτ' ὄλλυσθαι v. 14) y, por ende, de la transformación en general, en la que el surgimiento de un supuesto ente nuevo no se distinguiría de la desaparición de otro anterior (§§ 21-22).

II. *Homogéneo, continuo, indivisible* (vv. 22-25): no puede haber huecos ni grados de mayor o menor densidad dentro de lo-que-ES (o de lo-que-hay), ya que sólo cabe "o ser totalmente o no ser" (B 8,11) (§ 24).

III. *Inmutable o sin proceso* (ἀκίνητον, vv. 26-31): Como trato de demostrar, el razonamiento no apunta a la cuestión física del movimiento local sino a la noción lógica de identidad (y, por implicación, a sus consecuencias más generales para la física). Las "prisiones del límite" (vv. 26-31) no representan una limitación espacial de lo-que-ES (excluida por la imposibilidad de un no-ser u otra cosa distinta del Ser mismo que, en este caso, debería haber por fuerza más allá del límite) sino la necesidad lógica que impone la definición (§§ 25-26).

IV. *Perfecto y acabado* (vv. 32-33): Tal calificativo se desprende forzosamente del hecho de que lo que algo es por definición sólo puede serlo perfectamente o no serlo en absoluto (cf. v. 11): si no fuera "sin carencia" (οὐκ ἐπιδεές), carecería de todo (v. 33). Se reitera aquí una vez más la disyuntiva excluyente del 'sí' o 'no', propia de las cuestiones de definición, esencia o identidad, por oposición a la gradación infinita del 'más' y del 'menos' que distingue, como luego se verá, a los hechos de la experiencia sensible (§ 27).

La principal novedad de esta ordenación reside en que hace acabar la serie de las señales con el v. 33 en lugar de prolongarla hasta el v. 49, como se suele hacer, con la consiguiente dificultad de explicar el supuesto paréntesis o digresión de los vv. 34-41, que parece interrumpir sin ningún motivo comprensible la deducción de los *sémata*. La interpretación que propongo resuelve esta dificultad mediante la sencilla consideración de que la vía, además de estar bien señalizada, debe conducir a alguna parte (§ 15); es decir, de las implicaciones -en principio meramente formales- de la fórmula de identidad (las "señales"), la diosa pasa a extraer ahora dos conclusiones relativas al conocimiento del mundo real:

- la primera, negativa, que las cosas ordinarias, perecederas y mudadizas, al no cumplir los requisitos de eternidad, inmutabilidad y perfección exigibles al Ser verdadero, no pueden ser lo que son más que "de nombre" (ὄνομα, v. 38) ni pueden ser, por tanto, objeto de conocimiento cierto (vv. 34-41: §§ 28-31);
- la segunda, la descripción positiva del Ser verdadero, en su doble aspecto lógico y físico, como sustancia homogénea y perfecta, siempre y por doquier idéntica a sí misma, como la masa o relleno de una pelota bien hecha (v. 43: la supuesta "esfericidad del Ser" es un malentendido) (vv. 42-49: § 32).

Se muestra así que la naturaleza verdadera de las cosas no admite, en definitiva, otro predicado sino que ES: la meta del camino coincide con el punto de partida, como conviene al camino de la "verdad bienredonda" (B 1,29). Sin embargo, dentro de la estructura cíclica o circular del discurso de la diosa (cf. B 5: § 73), la fórmula "ES", que en un principio era mero índice lógico y sintáctico de predicación, va llenándose poco a poco de significado, cual verdadera palabra semántica o significativa: si al inicio (B 2,3) "ES" era mera hipótesis a demostrar y luego, una vez concluida la demostración, había pasado a ser verdad necesaria y principio irrefutable de la lógica verdadera (B 8,2), ahora, al final del trayecto, resulta ser la fórmula universal que describe con exactitud la naturaleza verdadera del mundo físico. La primera parte del poema deja así sentados lo que podríamos llamar, con anacronismo acaso no

del todo impertinente, los fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza que se expone en la segunda.

3. Las creencias de los mortales y la física de Parménides.

Como habían visto ya acertadamente Calogero, Colli, Schwabl y otros, es preciso distinguir cuidadosamente entre las "creencias de los mortales", cuyo carácter engañoso la diosa denuncia implacablemente (B 8,51-54), y las teorías físicas del propio Parménides, reconocidas como tales por toda la tradición antigua (§§ 33-35), si bien ni Schwabl ni quienes acogieron su hipótesis (Untersteiner, Schmitz, Reale-Ruggiu) supieron explicar satisfactoriamente la diferencia entre unas y otras; dificultad que creo haber resuelto por primera vez de manera coherente. A mi entender, en el texto de la segunda parte del poema se oponen:

- por un lado, las engañosas "creencias de los mortales" (B 8,51-59; B 9), fundadas sobre la oposición excluyente 'Luz' / 'Noche', con sus dominios nítidamente repartidos "en estas cosas y en aquellas" (B 9,2), sin que ninguna de las dos tenga poder ni derecho alguno sobre la otra (B 9,4: § 36); como más en adelante se demuestra (§§ 67-68), este orden engañoso no es otro que el cosmos de la creencia vulgar de los griegos: los mundos de Zeus y de Hades, de los vivos y de los muertos;
- y, por otro, la teoría física de Parménides (B 10-19; A 34-54), cuya ley es la mezcla e interpenetración de los contrarios, entre los que no cabe oposición privativa (de 'sí' o 'no', como la había entre ser y no ser) sino únicamente la interminable gradación continua del 'más' y del 'menos'; aunque este continuo se halla impropiamente dividido en unidades discretas y separadas entre sí por los nombres que le imponen los mortales, en virtud de la inevitable e inconsciente postulación de un orden discontinuo inherente a la estructura misma de todo lenguaje humano (§§ 37-44).

La física de la diosa viene así a ser, en cierta manera, una física negativa que, siguiendo el mismo orden engañador establecido por los mortales (B 8,60: § 45) y, por tanto, sirviéndose de sus mismos términos, trata de poner en evidencia su falsedad constitutiva y demostrar así como los objetos de la experiencia habían de ser propiamente "los que todos por todo atraviesan" (B 1,32: § 42); procedimiento que los escasos fragmentos y noticias conservados nos permiten entrever aún con suficiente claridad para la anulación de las antítesis nominales 'masculino' / 'femenino' (B 18: § 41), 'racional' / 'irracional' (A 45: § 60), y la más fundamental de todas, 'vida' / 'muerte' (A 46: §§ 65-72).

Las falsas oposiciones establecidas por el lenguaje de los mortales se resuelven así en mezcla inextricable y de infinitas gradaciones; la masa total de la mezcla -que, en cuanto tal, es eterna e inmutable- coincide con el Ser mismo o 'lo-que-ES' (§§ 43-44), concebido a modo de materia viviente y pensante, a la manera del hilozoísmo arcaico, según revela la preciosa indicación de Teofrasto (*De sens.* 4 = A 46) de que, según la teoría de Parménides, "todo lo que hay posee cierta conciencia" (§§ 65-72).

4. Algunos aspectos de la cosmología y la teoría del conocimiento.

En cuanto a los detalles de la cosmología se refiere, parece lo más notable la afirmación (bastante explícita en el testimonio de Aecio e implícita en la enumeración del fr. literal B 10, no obstante lo cual los estudiosos generalmente han tenido a bien desecharla) de que el Sol, la Luna y los planetas se sitúan más allá del cielo (esférico) de las estrellas fijas (*οὐρανός*), es decir, al revés del orden que la astronomía occidental ha venido aceptando unánimemente desde los pitagóricos en adelante; aunque la insólita concepción que la diosa enseña a

Parménides fue compartida, por lo menos, por Anaximandro (12 A 11.18) y por el anónimo autor del papiro órfico de Derveni (§§ 55-56).

En lo relativo a la teoría del conocimiento y de la percepción (B 16 y el sumario de Teofrasto en A 46), conviene destacar que la noción de *συμμετρία*, 'proporción' o 'ajuste' (Teofrasto, ib.), no ha de entenderse como simple igualdad de las mezclas cognoscente y por conocer, sino como 'razón proporcional' o 'medida común' a una y otra (más o menos en el sentido que tenía el término en geometría y en medicina); lo cual permite poner de acuerdo el principio "lo semejante se conoce por lo semejante" con la afirmación de que es "mejor y más pura" la inteligencia en la que prevalece el elemento luminoso: si la simple igualdad de las dos mezclas corresponde probablemente a la percepción cabal de los sentidos (mientras que un defecto de luz origina una pecepción deficiente, limitada a los objetos fríos y nocturnos), el aumento de la parte luminosa por encima de esta proporción da lugar a las facultades de la memoria y del raciocinio, es decir, el *νόος* ante cuya mirada lo ausente se vuelve presente con certeza (B 4,1) (§ 61).

Esa reconstrucción posibilita una interpretación precisa y novedosa de los versos de B 16 (§§ 62-63), así como del vínculo entre la teoría fisiológica de la conciencia expuesta en la última parte del poema y el conocimiento de la Verdad misma al que se consagraba la primera (§ 64). Y creo que no hace falta insistir mucho en que, al contrario de lo que pretenden las interpretaciones más divulgadas, no hay rastro en el poema de una contraposición entre 'intelecto' y 'sentidos', ni siquiera formulada aún en los tiempos en que Parménides escribía (§ 60), y que en todo caso se resolvería en mera diferencia de grado, al igual que todas las demás antítesis establecidas por los mortales (§§ 40, 44, 64); por lo cual la diosa no aconseja a su oyente desconfiar de ojos y oídos, sino de los ojos que se niegan a ver y de los oídos y lenguas en que retumba el eco de la creencia vulgar y de las ideas recibidas (B 7,3 ss.): pues la raíz del engaño no está, en definitiva, en los sentidos sino en los 'nombres', eso es, en las ideas y los conceptos establecidos por la convención lingüística de los mortales (§ 44).

En fin, y forzosamente a título de mera conjetura (aunque la consistencia de los resultados me parece otorgarles cierta plausibilidad), he intentado reconstruir lo que podía ser, para la visión naturalista de Parménides y de su diosa, lo que Simplicio (*In Phys.* 39,19-20) describe como tránsito de las almas entre lo visible y lo invisible, lo cual, teniendo en cuenta los numerosos testimonios de creencias más o menos análogas en el mundo antiguo (ante todo, el del tratado seudo-hipocrático *De la dieta*), supongo habrá de entenderse más rectamente como referido al destino cíclico de la sustancia vital o *stuff of life* -en el caso de Parménides, la mezcla predominantemente luminosa-, descartando, desde luego, cualquier insinuación de una conservación de las almas individuales (§§ 71-72).

5. El proemio y las diosas.

Un breve y somero examen del Proemio (B 1), a la luz de la interpretación que he venido proponiendo, conduce, en primer lugar, a precisar las relaciones, repetidamente constatadas por los estudiosos, que los vv. 11-21 mantienen con la Tartaroscopia de Hesíodo (*Teogonía*, 726-814), en el sentido de que no hemos de entender este pasaje como una imitación más o menos libre del modelo hesiódico, sino como reescritura deliberadamente polémica y cargada de rasgos de parodia irreverente. En resumidas cuentas, toda la segunda parte del proemio está escrita, verso por verso, *contra* Hesíodo, siendo éste el exponente más conspicuo de la creencia vulgar en un mundo dividido entre los dominios de la Luz y de la Tiniebla, de Zeus y de Hades, de los vivos y de los muertos. No en vano la espeluznante visión hesiódica de las moradas de Tártaro es el primer blanco que debe atacar la nueva concepción de la naturaleza,

para la cual aquello que los hombres llaman muerte o Hades resulta ser, como hacia el final del poema se proclamará, un mero cambio local en la composición de la materia viviente que no conoce el nacimiento ni la destrucción (Apéndice 1, §§ 74-78).

Concluye el estudio con algunas consideraciones acerca de las diosas que aparecen en diversos pasajes del poema, vislumbrando en los variados rasgos de esos personajes divinos -el privilegio de lo femenino, el polimorfismo o desdoblamiento de una misma deidad en epifanías diversas, el anonimato de la diosa reveladora de la verdad y del error, pero también en algunos nombres propios, como Temis o Moira- el rastro de una religiosidad preolímpica y prehelénica, cuyo recuerdo, según trato de mostrar, bien podía seguir aún vivo entre los habitantes de la Magna Grecia de aquel tiempo: lo bastante, en todo caso, como para que Parménides pudiera tomar de ella, al menos en parte, el lenguaje, la imaginería y tal vez aun la inspiración misma de su nueva concepción de la naturaleza (Apéndice 2, §§ 79-83).

Conclusión.

En resumidas cuentas, creo haber demostrado, ante todo, la íntima coherencia del conjunto en que se articulan las piezas sueltas que del poema nos han llegado, y en particular, que la segunda parte del mismo, la llamada *dóxa* -es decir, la exposición de la teoría física-, lejos de ser un mero apéndice más o menos accesorio y prescindible de la primera, constituía de hecho el desarrollo y la aplicación consecuente a las cuestiones físicas de los razonamientos acerca del Ser que la precedían; y aun cabe pensar que ese intento de dar razón de los fenómenos naturales fuera, en la intención de su autor, la pieza capital de la obra, respecto a la cual el discurso *ἀμφὶς ἀληθείης* o 'Acerca de la verdad' fungía más bien de propedéutica destinada a sentar los principios generales a partir de los cuales había de desplegarse la teoría de la naturaleza. De ahí que probablemente iban tampoco del todo mal encaminados los bibliotecarios peripatéticos o alejandrinos al clasificar el poema (del que sin duda tenían entre manos el texto íntegro, aun siendo ya bastante más dudoso que fuera igualmente íntegra su lectura) dentro del género *περὶ φύσεως* o 'Acerca de la naturaleza', por más que la noción de 'naturaleza' que ese título implica fuera seguramente tan ajena a Parménides y a su tiempo como la costumbre misma de ponerles títulos a los libros.

El caso es, sin embargo, que la suerte de las dos partes del poema fue en cierto modo inversa al peso respectivo que debieron de tener dentro de la arquitectura del conjunto. El vasto sistema físico de Parménides, con su abundante caudal de descubrimientos y de hipótesis particulares que abarcaban desde la astronomía hasta la embriología y la teoría de la percepción, tras haber sido generosamente explotado por las generaciones inmediatamente posteriores de estudiosos de la naturaleza -Empédocles, Anaxágoras y los médicos hipocráticos-, quedó pronto relegado al olvido por los rápidos avances de las ciencias durante el siglo y medio siguientes, y no sobrevivió de él sino un vago y sumario recuerdo en los manuales de los doxógrafos. Los continuadores y discípulos inmediatos del maestro, Zenón y Meliso, parecen haber prestado ya poca o ninguna atención a esta parte fundamental de su obra, al menos por lo que cabe inferir de los fragmentos que de sus escritos se nos han conservado.

Lo que siguió suscitando, por el contrario, apasionados debates y reiterados intentos de refutación o de asimilación, desde Platón y Aristóteles hasta el epicúreo Colotes, entrecruzados con los no menos ingeniosos esfuerzos de defensa, ampliación y radicalización por parte de Zenón, Meliso y Gorgias (sin contar los estereotipos de la burla pedantesca que se repiten, con escasa variación, desde Jenofonte e Isócrates hasta Séneca), fueron los espléndidos razonamientos del discurso acerca de la Verdad, hasta el punto de que en ellos se creyó hallar

resumida la "filosofía" de Parménides toda entera; y no es seguramente el menor indicio de la fuerza de esas razones el que, para que se pudiera creer vencerlas por la refutación o por la simple indiferencia, fuera preciso falsearlas y reducirlas al consabido tópico escolar de que "Todo es uno".

Semejante parcialidad de la memoria no es ciertamente única en la historia del pensamiento (cabe recordar la suerte, muy parecida en este punto, del *Discurso del método* de Descartes, concebido y publicado originalmente como introducción metodológica a unos tratados de física de los que hoy suelen recordarse apenas los títulos). Ni siquiera podemos acusar de haber procedido con demasiada injusticia al azar o a la Historia o a quien se prefiera considerar responsable, en última instancia, de la selección de los fragmentos del poema que han llegado hasta nosotros. Pues si las teorías científicas caducan y pasan a no tener ya más que un interés meramente histórico desde el momento en que quedan superadas y sustituidas por otras nuevas (y, a menudo, por otros problemas enteramente distintos que relegan al olvido, junto a las viejas respuestas, las preguntas mismas que las suscitaran), no sucede otro tanto, sin embargo, con esas cuestiones del ser y del no ser, de la identidad y del tiempo, de lo finito y lo infinito, lo continuo y lo discreto, que con tan ejemplar intrepidez atacan los razonamientos de la diosa en la primera parte de su discurso: cuestiones que, justamente porque no pertenecen ni a la ciencia ni a la historia (pero tampoco, claro está, a una lógica pura que pueda desentenderse tranquilamente del mundo, sino más bien, en todo caso, a las incertidumbres que la realidad en cuanto tal padece necesariamente acerca de sí misma), siguen vivas e inquietantes mientras haya gente capaz de sospechar, bajo la apariencia sólida y maciza de la realidad supuestamente verdadera, la trama de la mera convención de los mortales.

* * * * *

Bibliografía.

La bibliografía que sigue no obedece a más ambición que la de facilitar al lector el acceso más sencillo y cómodo que pueda a las referencias íntegras de los textos citados en este estudio; prescindo, por consiguiente, de todo criterio de ordenación salvo el alfabético (aunque desglosando dos breves enumeraciones de ediciones de los fragmentos y de otras obras antiguas más a menudo citadas). No pretendo, pues, inventariar todos los estudios que se han dedicado a Parménides (que sería tarea de alcance más largo que el tiempo de que dispongo), ni siquiera todos los que he leído o consultado (labor más hacedera pero acaso de dudosa utilidad).

La bibliografía más amplia sobre Parménides ofrecen

L. PAQUET, M. ROUSSEL e Y. LAFRANCE : *Les présocratiques: bibliographie analytique (1879-1980)*, vol. II, Bellarmin, Montréal / Les Belles Lettres, París, 1989, pp. 19-104;

(sobre las publicaciones más antiguas, véase el vol. III de la misma obra: *Supplement: Les présocratiques. Bibliographie analytique (1450-1879)*, ibid., 1995), y

Luis E. NAVIA : *The Presocratic Philosophers. An Annotated Bibliography*, Garland, Nueva York / Londres, 1993, pp. 495-589.

Además pueden consultarse con provecho

Wilhelm TOTOK : *Handbuch der Geschichte der Philosophie, I : Altertum*, Klostermann, Frankfurt, 1964, pp. 120-123,

los *Forschungsberichte* de H. SCHWABL en el *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 1956-1957 y 1972 (ver *Estudios*),

las bibliografías incluidas en UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, ZELLER-MONDOLFO-REALE y CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide* (ver *Estudios*), así como los anuncios de nuevas publicaciones que van apareciendo periódicamente en el *Répertoire bibliographique de la philosophie* de Lovaina.

a) Ediciones del texto griego de los fragmentos (en orden cronológico):

Henricus STEPHANUS (Henri ESTIENNE, 1573) : *Ποίησις φιλόσοφος . Poesis philosophica, vel saltem reliquiae poesis philosophicae, Empedoclis, Xenophanis, Timonis, Parmenidis, Cleanthis, Epicharmi, Orphei carmina, item Heracliti et Democriti loci quidam et eorum epistolae*, París, pp. 41-46: *Παρμενίδου ἔπη. Parmenidis carmina. Graece ex variis scriptoris veteris collecta.* (*non vidi*)

Georg Gustav FÜLLEBORN (1795) : *Παρμενίδου τοῦ Ἐλεάτου λείψανα. Fragmente des Parmenides. Neu gesammelt, übersetzt und erläutert von...*, Frommann, Züllichau (*non vidi*).

V. A. PEYRON (1810) : *Empedoclis et Parmenidis fragmenta, ex codice Taurinensis Bibliothecae restituta et illustrata ab...*, Weigel, Leipzig (*non vidi*).

Christian August BRANDIS (1813) : *Commentationum eleaticarum pars prima: Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita a...*, Hammerich, Altona; pp. 85-182: *Parmenidis fragmenta.*

Thomas GAISFORD (1823) : *Poetae graeci minores*, Kühn, Leipzig, vol. III, pp. 284-287: *Empedoclis et Parmenidis reliquiae (non vidi).*

Simon KARSTEN (1835) : *Philosophorum Graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt, Operum Reliquiae*, Müller, Amsterdam: *Volumen primum, pars altera. Parmenides: Parmenidis Eleatae carmina.*

F. G. A. MULLACH (1845) : *Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum eleaticorum philosophorum fragmentis*, Besser, Berlín; incluye el texto de los fragmentos luego reproducido en:

--- (1860): *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Firmin Didot, París; 2ª ed. 1875, pp. 114-130: *Parmenidis carminum reliquiae* (texto, traducción latina y notas).

Heinrich STEIN (1867): "Die Fragmente des Parmenides *περὶ φύσεως* ", en *Symbola philologorum Bonnensium in honorem F. Ritschelii collecta*, vol. II, Teubner, Leipzig, pp. 763-806 (*non vidi*).

Hermann DIELS (1897) : *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Reimer, Berlín.

--- (1901): *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, Berlín, pp. 48-73.

--- (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín; a partir de la 5ª edición (1934-1937) publicado por Walther KRANZ. El texto definitivo de DIELS-KRANZ es el de la 6ª edición (Weidmann, Zurich / Dublín, 1951; las ediciones posteriores son meras reproducciones fotomecánicas de ésta), en la cual los frs. y testimonios de Parménides ocupan las pp. 217-246 del vol. I, con algunas notas adicionales en el *Nachtrag* de KRANZ, pp. 496-497.

Kurt RIEZLER (1934): *Parmenides. Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation*, Klostermann, Frankfurt; 2ª ed. 1970, con un *Nachwort* de H. G. GADAMER.

Jean ZAFIROPULO (1950): "Parménide, De la nature", en *L' école éléate*, Les Belles Lettres, París, pp. 128-145.

--- (1953): *Παρμενίδου Περὶ φύσεως . Texte établi, traduit et annoté par...*, París (*non vidi*).

Jean BEAUFRET (1955): *Parménide. Le Poème*, Presses Universitaires de France, París; 2ª ed. 1996 (texto y traducción de los frs. en las pp. 76-93).

Mario UNTERSTEINER (1958): *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia.

Leonardo TARÁN (1965): *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).

Uvo HÖLSCHER (1969): *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, herausgegeben von...*, Suhrkamp, Frankfurt.

Karl BORMANN (1971): *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Meiner, Hamburgo (texto crítico y traducción en las pp. 28-55).

Walter PEÑALOZA RAMELLA (1973): *El Discurso de Parménides*, Lima (texto y traducción en las pp. 66-81).

Ernst HEITSCH (1974): *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente, herausgegeben, übersetzt und erläutert von...*, Heimeran, Munich.

Agustín GARCÍA CALVO (1981): "Edición crítica y versión rítmica de los fragmentos de Parménides", en *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid, pp. 183-221; 2ª ed. Lucina, Zamora, 1992.

Hans von STEUBEN (1981): *Parmenides. Über das Sein. Griechisch / Deutsch*, Reclam, Stuttgart (edición y traducción de los frs. por J. MANSFELD, pp. 3-40).

Jaap MANSFELD (1983): *Die Vorsokratiker*, I, Reclam, Stuttgart; 2ª ed. 1988 (cap. 5, "Parmenides", pp. 284-333).

Néstor Luis CORDERO (1984): *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie par...*, Vrin, París / Ousia, Bruselas; 2ª ed. revisada 1997.

David GALLOP (1984): *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction by...*, University of Toronto Press, Toronto / Buffalo / Londres.

Alfonso GÓMEZ-LOBO (1985): *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Charcas, Buenos Aires.

A. H. COXON (1986): *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient* testimonia *and a commentary*, Van Gorcum, Assen / Maastricht / Wolfeboro (New Hampshire).

Scott AUSTIN (1986): *Parmenides. Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, New Haven / Londres, pp. 155-173: "Parmenides' On Nature" (texto y traducción, con algunas notas que registran las discrepancias respecto a la edición de Gallop).

Denis O' BRIEN y Jean FRÈRE (1987): *Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique par Denis O' BRIEN, en collaboration avec Jean FRÈRE pour la traduction française* (= P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. I), Vrin, París.

Giovanni REALE y Luigi RUGGIU (1991): *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milán.

Catherine COLLOBERT (1993): *L' être de Parménide ou le refus du temps*, Kimé, París (texto y traducción en las pp. 5-25).

Marcel CONCHE (1996): *Parménide. Le Poème: Fragments*, Presses Universitaires de France, París.

Panagiotis THANASSAS (1997): *Die erste "zweite Fahrt"* (ver *Estudios*), pp. 273-285: "Anhang: Fragmente und Übersetzung".

Barbara CASSIN (1998): *Parménide. Sur la nature ou sur l' étant. La langue de l' être? Presenté, traduit et commenté par...*, Éd. du Seuil, París.

b) Otros autores antiguos.

Para el texto griego de los autores antiguos citados en este estudio, las ediciones que más asiduamente he frecuentado son las siguientes:

ARISTÓTELES:

Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, by W. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford, 1924; reimpr. 1953.

Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe por Valentín GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid, 1970; 2ª ed. revisada, 1982.

Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary, by W. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford, 1936; reimpr. 1998.

ARISTOTE: Physique. Texte établi et traduit par Henri CARTERON, 2 vols., Les Belles Lettres, París, 1926 y 1931.

ARISTÓTELES: Física. Texto revisado y traducido por José Luis CALVO MARTÍNEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

ARISTOTE: De la génération et de la corruption. Texte établi et traduit par Charles MUGLER, Les Belles Lettres, París, 1966.

HIPÓCRATES:

Hippocrates, vol. IV, ed. de W. H. S. JONES, Harvard University Press, Cambridge / Londres, 1931; 5ª reimpr. 1967.

PLATÓN:

PLATÓN: El Sofista. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio TOVAR, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959; reimpr. 1970.

PLATONE: Parmenide. Introduzione, traduzione, note e apparati di Maurizio MIGLIORI. Testo greco con edizione critica a cura di Claudio MORESCHINI, Rusconi, Milán, 1994 (versión revisada y corregida del texto publicado en *Platonis Parmenides Phaedrus. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Claudius MORESCHINI*, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1966).

PLATÓN: Teeteto o sobre la ciencia. Edición bilingüe. Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel BALASCH. Introducción general de Antonio ALEGRE GORRI, Anthropos, Barcelona, 1990.

PLUTARCO:

Plutarch's Moralia, vol. XIV, ed. de Benedict EINARSON y Phillip H. DE LACY, Harvard University Press, Cambridge / Londres, 1967.

PROCLO:

Procli Philosophi Platonici Opera inedita. Pars tertia, continens Procli Commentarium in Platonis Parmenidem, ed. de Victor COUSIN (1864), reimpr. Olms, Hildesheim, 1961.

SIMPLICIO:

Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria, ed. H. DIELS, 2 vols. (= *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vols. IX y X), Reimer, Berlín, 1882 y 1895.

Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria, ed. I. L. HEIBERG (= *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VII), Reimer, Berlín, 1884.

TEOFRASTO:

TEOFRASTO: Sobre las sensaciones. Edición bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de José SOLANA DUESO, Anthropos, Barcelona, 1989.

Algunas más se indican en las notas al texto. Las citas de los presocráticos y sofistas remiten siempre, salvo indicación contraria, a los *Vorsokratiker* de Diels y Kranz, a quienes sigo, por lo demás, en las citas de la mayor parte de otros autores antiguos, en particular de Diógenes Laercio, visto que, para los problemas textuales de los pasajes en cuestión, las notas de Diels-Kranz y de Untersteiner resultan bastante más instructivas que las ediciones disponibles del texto íntegro (la nueva edición crítica de Miroslav MARCOVICH, *Diogenis Laertii Vitae*

Philosophorum, Teubner, Stuttgart / Leipzig, 1999, no me ha sido accesible antes de concluir este estudio).

c) Estudios, ediciones y obras de referencia.

ADEMOLLO, Francesco : "Vecchi e nuovi contributi all' interpretazione parmenidea", *Prometheus* 20 (1994), pp. 27-43.

AGUD, Ana y José Antonio FERNÁNDEZ DELGADO : "Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral. Parménides, Frag. 2, 3, 6 D-K y Hesíodo, 'Trabajos' 286-91", *Helmantica* 35 (1984), pp. 177-196.

ALBERTELLI, Pilo : *Gli eleati. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1939.

ALEGRE GORRI, Antonio : *Historia de la filosofía antigua*, Anthropos, Barcelona, 1988.

ALLEN, R. E. y David J. FURLEY (eds.) : *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II: *The Eleatics and Pluralists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975.

ALSINA, José : *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Labor, Barcelona, 1982.

ANTON, J. P., y G. L. KUSTAS (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany (Nueva York), 1971.

AUBENQUE, Pierre (ed.): *Études sur Parménide*, vol. I : *Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique par Denis O' BRIEN, en collaboration avec Jean FRÈRE pour la traduction française* ; vol. II : *Problèmes d' interprétation, par P. AUBENQUE et al.*, Vrin, París, 1987.

--- : "Syntaxe et sémantique de l' être dans le Poème de Parménide", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 102-134.

AUSTIN, Scott : "Genesis and Motion in Parmenides: B 8.12-13", *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), pp. 151-168.

--- : *Parmenides. Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, New Haven / Londres, 1986.

BAILLY, M. A. : *Dictionnaire Grec-Français*, 13ª ed., Hachette, París, 1929.

BARNES, Jonathan : "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61 (1979), pp. 1-21.

--- : *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, Londres / Nueva York, 1979; trad. cast. *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992.

BÄUMKER, Clemens : "Die Einheit des Parmenideischen Seienden", *Jahrbücher für Classische Philologie* 133 (1886), pp. 541-561.

BEARE, John I. : *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmaeon to Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

BEAUFRET, Jean : *Parménide. Le Poème*, Presses Universitaires de France, París, 1955; 2ª ed. 1996.

BENEDUM, J. : "Uliades", en PAULY-WISSOWA, *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 912-931.

BENEDUM, J. y M. MICHLER : "Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea", *Clio Medica* 6 (1971), pp. 295-306.

BERGK, Theodor : "Parmenidea", en *Kleine philologische Schriften*, II, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a. S., 1886, pp. 66-82.

BERNABÉ, Alberto : *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 1988.

BERNAYS, J. : "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum* 7 (1850), pp. 90-116.

--- : "Epicharmos und der Αὐξανόμενος λόγος ", *Rheinisches Museum* 8 (1853), pp. 280-288.

BICKEL, Ernst : *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 7), Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlín, 1926.

BICKNELL, P. J. : "Parmenides' Refutation of Motion and an Implication", *Phronesis* 12 (1967), pp. 1-5.

--- : "A New Arrangement of Some Parmenidean Verses", *Symbolae Osloenses* 42 (1968), pp. 44-50.

BIGNONE, Ettore : *Empedocle*, Turín, 1916.

BODRERO, Emilio : "Parmenide", *Le cronache letterarie* (Florencia), 2 de octubre de 1910; repr. en *Sophia* 2 (1934), pp. 3-12.

BOLLACK, Jean : "Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)", *Revue des Études Grecques* 70 (1957), pp. 56-71.

--- : *Empédocle*, vol. 1: *Introduction à l' ancienne physique*, Éd. de Minuit, París, 1965.

--- : (Recensión de Karl Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*,1959) *Gnomon* 38 (1966), pp. 313-329.

--- : "La cosmologie parménidéenne de Parménide", en Rémi BRAGUE y Jean-François COURTINE (eds.): *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Presses Universitaires de France, París, 1990, pp. 17-53.

BORMANN, Karl : *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Meiner, Hamburgo, 1971.

--- : "The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius", *The Monist* 62 (1979), pp. 30-42.

BOUSSOULAS, Nicolas : "Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide", *Sophia* 26 (1958), pp. 211-220; luego como "La structure du mélange dans la pensée de Parménide", *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964), pp. 1-13.

BRAGUE, Rémi : "La vraisemblance du faux: Parménides fr. I, 31-32", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 44-68.

BRANDIS, Christian August : *Commentationum Eleaticarum pars prima*, Hammerich, Altona, 1813. (Ver *Ediciones de los fragmentos*)

BREDLOW, Luis : "'Realidad' o lo que no puede ser. Una lectura del *Perì toû mè óntos* de Gorgias", en A. GONZÁLEZ *et al.* (eds.): *Occidente y el problema del nihilismo. XXXV Congreso de Jóvenes Filósofos (Barcelona, 14 a 16 de abril de 1998) = Mania* n. 4-5-6 (1999), pp. 49-55.

--- : *Gorgias, De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios. Texto crítico, traducción, notas y estudio introductorio*, Arché, Barcelona (en vías de publicación).

BRÖCKER, Walter : "Parmenides", *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 79-86.

BUENO, Gustavo: *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo, 1974.

BULTMANN, Rudolf : "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum", *Philologus* 97 (1948), pp. 1-36.

BURKERT, Walter : *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1962), trad. ingl. revisada, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972.

--- : "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14 (1969), pp. 1-30.

BURNET, John : *Early Greek Philosophy* (1892), 4ª ed., Adam & Charles Black, Londres, 1930.

BURNYEAT, M. F. : "Idealism and Greek Philosophy", *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 3-40.

CALOGERO, Guido : *Studi sull' eleatismo*, Tipografia del Senato, Roma, 1932.
--- : "Parmenide e la genesi della logica classica", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, serie II, 5 (1936), pp. 143-185.
CALVO, Tomás : "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), pp. 245-260.
--- (CALVO MARTÍNEZ, Tomás): "El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso", *Convivium*, segunda serie, n. 13 (2000), pp. 1-12.
CAPELLE, Wilhelm : *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von...* (1935), 5ª ed., Kröner, Stuttgart, 1968.
CAPIZZI, Antonio : *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Bari, 1975; 2ª ed. 1986.
--- : "Trasposizioni del lessico omerico in Parmenide ed Empedocle. Osservazioni su un problema di metodo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 25 (1987), pp. 107-118.
CASERTANO, Giovanni : "Una nuova lettura di Parmenide", *Atti dell' Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 85 (1974), pp. 379-421.
CASSIN, Barbara : *Si Parménide. Le traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia. *Édition critique et commentaire* (Cahiers de Philologie, publiés par le Centre de Recherche Philologique de l' Université de Lille III, vol. 4), Presses Universitaires de Lille / Édition
de la Maison des Sciences de l' Homme, Lille / París, 1980.
--- : *Parménide. Sur la nature ou sur l' étant. La langue de l' être? Présenté, traduit et commenté par...*, Éditions du Seuil, París, 1998.
--- y Michel NARCY : "Parménide sophiste: la citation aristotélicienne du fr. XVI ", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 277-293.
CASSIRER, Ernst : "Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon", en Max DESSOIR (ed.): *Lehrbuch der Philosophie*, Ullstein, Berlín, 1925, pp. 7-139.
CILENTO, Vincenzo : "Parmenide in Plotino", *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 43 (1964), pp. 194-203.
CLARK, Raymond J. : "Parmenides and Sense-Perception", *Revue des Études Grecques* 82 (1969), pp. 14-32.
CLASSEN, C. J. : "Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie", *Studium generale* 18 (1965), pp. 97-116.
COLLI, Giorgio : *Physis kryptesthai philei*, Adelphi, Milán, 1948; 2ª ed. 1988.
COLLOBERT, Catherine : *L' être de Parménide ou le refus du temps*, Kimé, París, 1993.
CONCHE, Marcel : *Parménide. Le Poème: Fragments*, Presses Universitaires de France, París, 1996.
CORDERO, Néstor Luis : "El significado de las 'opiniones' en Parménides", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 13 (1973), pp. 39-47.
--- : "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24 (1979), pp. 1-32.
--- : *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Vrin, París / Ousia, Bruselas, 1984; 2ª ed. 1997.
--- : "L' histoire du texte de Parménide", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 3-24.
--- : "Simplicius et l' 'école' éléate", en I. HADOT (ed.): *Simplicius. Sa vie, son oeuvre...*, pp. 166-182.
--- : "Una tragedia filosófica: del 'se es' de Parménides al Ser-Uno de Meliso", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25 (1999), pp. 283-293.
CORNFORD, F. M. : "Parmenides' Two Ways", *Classical Quarterly* 27 (1933), pp. 97-111.

--- : "A New Fragment of Parmenides", *Classical Review* 49 (1935), pp. 122-123.

--- : *La teoría platónica del conocimiento* (1935), trad. cast. Paidós, Barcelona / Buenos Aires, 1991.

--- : *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1939; trad. cast. *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989.

--- : *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (1952), trad. cast. Visor, Madrid, 1987.

COULOUBARITSIS, Lambros : *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruselas, 1986; 2ª ed. 1990.

COVOTTI, Aurelio: *I presocratici*, Rondinella, Nápoles, 1934.

COXON, A. H. : "The Philosophy of Parmenides", *Classical Quarterly* 28 (1934), pp.134-144.

--- : *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient* testimonia *and a commentary*, Van Gorcum, Assen / Maastricht / Wolfeboro (New Hampshire), 1986.

CURD, Patricia (= KENIG CURD, P.): "Deception and Belief in Parmenides' Doxa", *Apeiron* 25 (1992), pp. 109-133.

--- : *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1998.

--- : "Eleatic Arguments", en Jyl GENTZLER (ed.): *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 1-28.

CHALMERS, W. R. : "Parmenides and the Beliefs of Mortals", *Phronesis* 5 (1960), pp. 5-22.

CHAMPLIN, Marjorie W. : "*Oedipus Tyrannus* and the Problem of Knowledge", *Classical Journal* 64 (1968), pp. 342-345.

CHANTRAINE, Pierre : *Grammaire homérique. Tome II: Syntaxe*, Klincksieck, París, 1953.

CHERNISS, Harold : *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1935; trad. cast. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

DALFEN, Joachim : "Parmenides, der Vorsokratiker oder: Nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten", *Philologus* 138 (1994), pp. 194-214.

DEICHGRÄBER, Karl : *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1958, n. 11, pp. 633-724), Steiner, Wiesbaden, 1959.

--- : *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, n. 7), Steiner, Wiesbaden, 1983.

DE RIJK, L. M. : "Did Parmenides Reject the Sensible World?", en Lloyd P. GERSON (ed.): *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens* (Papers in Mediaeval Studies, n. 4), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1983, pp. 29-53.

DIELS, Hermann : *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Reimer, Berlín, 1897.

DIELS-KRANZ = Hermann DIELS y Walther KRANZ : *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann DIELS. Herausgegeben von Walther KRANZ. Erster Band*, 6ª ed., Weidmann, Zurich / Dublín, 1951 (ver también *Ediciones*).

DIÈS, Auguste : "Le Problème de l' Un et du Multiple avant Platon", *Revue d' Histoire de la Philosophie* 1 (1927), pp. 5-22.

DIETERICH, Albrecht : *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 3ª ed., Teubner, Leipzig / Berlín, 1925.

DIETRICH, B. C. : *The Origins of Greek Religion*, De Gruyter, Berlín / Nueva York, 1974.
DIXSAUT, Monique : "Platon et le logos de Parménide", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 215-253.
DOLIN, Edwin F., Jr.: "Parmenides and Hesiod", *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), pp. 93-98.
DÖRING, Klaus : *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Grüner, Amsterdam, 1972.
DUCCI, Edda : "Il τὸ ἐὸν parmenideo nella interpretazione di Simplicio", *Angelicum* 40 (1963), pp. 173-327.
--- : "Il τὸ ἐὸν parmenideo nell' interpretazione di Filopono", *Rassegna di Scienze Filosofiche* 17 (1964), pp. 253-300.
DÜE, Michael : "Vom Rätsel des Seienden: Der Parmenideische Hymnus der Natur", en Jörg ZIMMERMANN (ed.): *Ästhetik und Naturerfahrung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 129-148.
DÜRING, Ingemar : *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (1966), trad. cast. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
EBNER, Pietro : "A Velia anche una scuola di medicina?", *Rassegna Storica Salernitana* 22 (1961), pp. 196-198.
--- : "Scuole di medicina a Velia e a Salerno", *Apollo (Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano)* 2 (1962), pp. 125-136.
--- : "L' errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico", *Rassegna Storica Salernitana* 23 (1962), pp. 3-44.
--- : "Parmenide medico Οὐλιάδης", *Giornale di Metafisica* 21 (1966), 103-114.
EGGERS LAN, Conrado, y Victoria E. JULIÁ : *Los filósofos presocráticos, I. Introducciones, traducciones y notas por...*, Gredos, Madrid, 1978 (cap. "Parménides", por C. EGGERS LAN, pp. 403-484).
ELLIS, Robinson : "Some Suggestions on Diels' *Poetarum Philosophorum Fragmenta*", *Classical Review* 16 (1902), pp. 269-270.
FALUS, R. : "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua* 8 (1960), pp. 267-294.
--- : "Analyse der Fragmente 1. und 2. von Epicharm", *Acta Antiqua* 16 (1968), pp. 139-148.
FERRARI, Sante : "Gli eleati", *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, serie IV, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 10 (1892), pp. 57-144.
FERRI, Silvio : *Divinità ignote. Nuovi documenti di arte e di culto funerario nelle colonie greche*, Vallecchi, Florencia, 1929.
FINK, Eugen : *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1957.
FINKELBERG, Aryeh : "'Like by Like' and two Reflections of Reality in Parmenides", *Hermes* 114 (1986), pp. 405-412.
--- : "The Cosmology of Parmenides", *American Journal of Philology* 107 (1986), pp. 303-317.
--- : "Parmenides: Between Material and Logical Monism", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), pp. 1-14.
--- : "Parmenides' Foundation of the Way of Truth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), pp. 39-67.
--- : "The Milesian Monistic Doctrine and the Development of Presocratic Thought", *Hermes* 117 (1989), pp. 257-270.
--- : "Xenophanes' Physics, Parmenides' Doxa and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture", *Hermes* 125 (1997), pp. 1-16.

FRANCOTTE, A. : "Les disertes juments de Parménide", *Phronesis* 3 (1958), pp. 83-94.
FRÄNKEL, Hermann : "Xenophanesstudien", *Hermes* 60 (1925), pp. 174-192.
--- : "Parmenidesstudien", *Nachrichten der Göttinger Gelehrten Gesellschaft* (1930), pp. 153-192; versión revisada en *Wege und Formen*, pp. 157-197.
--- : *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Beck, Munich, 1955.
--- : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* (Philological Monograph XIII, American Philological Association, 1951); 2ª ed. Beck, Munich, 1962; trad. cast. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, Madrid, 1993.
FREEMAN, Kathleen : *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (1946), 2ª ed. Basil Blackwell, Oxford, 1966.
FRÈRE, Jean : "Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parménidiens (f. 12-f. 13)", *Les Études Philosophiques* 8 (1985), pp. 459-470.
--- : "Parménide et l' ordre du monde: fr. VIII, 50-61", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 192-212.
FRITZ, Kurt von : (Recensión de G. Calogero: *Studi sull' eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932), *Gnomon* 14 (1938) , pp. 91-109; repr. en la ed. alemana de G. CALOGERO : *Studien über den Eleatismus*, Georg Olms, Hildesheim / Nueva York, 1970, pp. 302-320.
--- : "*νόος* and *νοεῖν* in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38 (1943), 79-93.
--- : "*Νοῦς*, *νοεῖν* and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras", *Classical Philology* 40 (1945), pp. 223-242, y 41 (1946), pp. 12-34.
--- : "Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen", *Studium generale* 14 (1961), pp. 546-583 y 601-636.
FÜLLEBORN, Georg Gustav : *Fragmente des Parmenides*, Frommann, Züllichau, 1795 (ver *Ediciones*).
FURLEY, David J. : *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1967.
--- : "Notes on Parmenides", en E. N. LEE, A. P. D. MOURELATOS y R. M. RORTY (eds.): *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos* (= *Phronesis Supplementary Volume* 1), Van Gorcum, Assen, 1973, pp. 1-15.
FURTH, Montgomery : "Elements of Eleatic Ontology ", *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), pp. 111-132; repr. en A. P. D. MOURELATOS (ed.): *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Anchor Press / Doubleday, Garden City, Nueva York, 1974, pp. 241-270.
GADAMER, Hans-Georg : "Kurt Riezlers Parmenidesdeutung", *Gnomon* 12 (1936), pp. 77-86; repr. en *Griechische Philosophie*, II, pp. 30-38.
--- : "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1950, pp. 51-80; repr. en *Griechische Philosophie*, II, pp. 9- 29.
--- : "Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides", en *Festschrift für Karl Reinhardt*, Colonia, 1952, pp. 58-68; repr. en *Griechische Philosophie*, II, pp. 38-49 ("Retraktationen").
--- : "Nachwort", en K. RIEZLER : *Parmenides*, 2ª ed., Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 92-101; repr. en *Griechische Philosophie*, II, pp. 49-57 ("Nachwort zu Riezler").
--- : *Griechische Philosophie*, II (= *Gesammelte Werke*, Band 6), Mohr, Tübingen, 1985.
GALLOP, David : *Parmenides of Elea, Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, University of Toronto Press, Toronto / Buffalo / Londres, 1984.
GANSCHINIETZ : art. "Katabasis", en PAULY-WISSOWA, *RE* 10,2 (1919), cols. 2359-

2449.

GARCÍA BACCA, Juan David : *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital). Traducción y comentarios por el Dr. ...*, Imprenta Universitaria, México, 1942.

--- : *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, Universidad Central de Venezuela,Caracas, s.f.

GARCÍA CALVO, Agustín: *De los números*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.

--- : *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid, 1981; 2ª ed. Lucina, Zamora, 1992 (ver también *Ediciones*).

--- : *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito (Lecturas presocráticas II)*, Lucina, Madrid, 1985.

--- : "Ser y Realidad", *Mania* n. 2 (1996), pp. 9-15.

--- : *De Dios*, Lucina, Zamora, 1996.

GARCÍA YEBRA, Valentín : *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe*, Gredos, Madrid, 1970; 2ª ed. 1982.

GIANNANTONI, Gabriele : *Socratis et socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit...*, vol. I, Bibliopolis, Nápoles, 1990.

--- : "Le due 'vie' di Parmenide", *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 207-221.

GIGANTE, Marcello : "Velina Gens", *La Parola del Passato* 19 (1964), pp. 135-137.

--- : "*Φυσικός* ", *La Parola del Passato* 43 (1988), p. 224.

GIGON, Olof : *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Schwabe, Basilea, 1945; trad. cast. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1980.

GILBERT, Otto : "Die *δαίμων* des Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (1907), pp. 25-45.

GLADISCH, August : "Berichtigung eines Fragmentes des Parmenides", *Jahrbücher für Classische Philologie* 119 (1879), pp. 343-344.

GOLDIN, Owen : "Parmenides on Possibility and Thought", *Apeiron* 26 (1993), pp. 19-35.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso : "Retractación sobre el proemio de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 7 (1981), pp. 253-260.

--- : *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Charcas, Buenos Aires, 1985.

GOMPERZ, Heinrich : *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, separata de *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 10 (1924), Heft 1, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Viena / Zurich, 1924.

GOMPERZ, Theodor : *Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad*, tomo I (1893), trad. cast. Guarania, Buenos Aires, 1951.

GRAESER, Andreas : "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum* 34 (1977), pp. 145-155.

GUAZZONI FOÀ, Virginia : "Quid de rerum naturae scientia Parmenides senserit", *Giornale di Metafisica* 26 (1971), pp. 47-52.

GUÉRARD, Christian : "Parménide d' Élée chez les neoplatoniciens", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 294-313.

GUTHRIE, W. K. C. : (Recensión de Robert Böhme: *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Weidmann, Berlín, 1953), *Gnomon* 26 (1954), pp. 303-307.

--- : *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge University Press, Londres, 1962-1981: vol. I : *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 1962; reimpr. 1978; vol. II : *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, 1965; reimpr. 1969. (Hay trad. cast. en Gredos, Madrid).

HADOT, Ilsetraut (ed.): *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*, De Gruyter, Berlín / Nueva York, 1987.
HARLFINGER, Dieter : "Einige Aspekte der handschriftlichen Überlieferung des Physikkommentars des Simplikios", en I. HADOT (ed.): *Simplicius. Sa vie, son oeuvre...*, pp. 267-286.
HAVELOCK, Eric A. : "Parmenides and Odysseus", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 133-143.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I = Werke*, ed. de Eva MOLDENHAUER y Karl Markus MICHEL, vol. 18, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
HEIDEGGER, Martin : *Sein und Zeit* (1927), 16ª ed., Niemeyer, Tübingen, 1986.
HEITSCH, Ernst : *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Aequivokation*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Maguncia / Steiner, Wiesbaden, 1970.
--- : "Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken", *Gymnasium* 78 (1971), pp. 421-437.
--- : *Parmenides.Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente, herausgegeben, übersetzt und erläutert von...*, Heimeran, Munich, 1974.
--- : "Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides", *Hermes* 102 (1974), pp. 411-419.
HERSHBELL, Jackson P. : "Plutarch and Parmenides", *Greek Roman and Byzantine Studies* 13 (1972), pp. 193-208.
HOFFMANN, Ernst : *Die Sprache und die archaische Logik* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 3), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1925.
HÖLSCHER, Uvo : "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84 (1956), pp. 385-397.
--- : *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.
--- : *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, herausgegeben von...*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
--- : *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Winter, Heidelberg, 1976.
IMBRAGUGLIA, Giorgio : "Via della demone o via del nume?", *Filosofia oggi* 8 (1985), pp. 233-284.
ISNARDI PARENTE, Margherita : "Il Parmenide di Plutarco", *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 225-236.
JAEGER, Werner : *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (1923), trad. cast. Fondo de Cultura Económica, México, 1946; 3ª reimpresión 1993.
--- : *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947), trad. cast. Fondo de Cultura Económica, México, 1952; 4ª reimpresión 1993.
--- : "Ein verkanntes Fragment des Parmenides", *Rheinisches Museum* 100 (1957), pp. 42-47.
JAMESON, G. : "'Well-rounded truth' and circular thought in Parmenides", *Phronesis* 3 (1958), pp. 15-30.
JANTZEN, J. : *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (Zetemata, 63), Beck, Munich, 1976.

JUCKER, Hans : "Zur Bildnisherme des Parmenides", *Museum Helveticum* 25 (1968), pp. 181-185.
KAHN, Charles H. : "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2 (1966), pp. 245-265.

--- : "The Thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics* 22 (1968), pp. 700-724.
--- : (Recensión de J. Mansfeld : *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964), *Gnomon* 42 (1970), pp. 113-119.
--- : *The Verb 'Be' in Ancient Greek* (= J. W. M. VERHAAR (ed.): *The Verb 'Be' and its Synonyms*, Part 6), Reidel, Dordrecht, 1973.
--- : "On the Theory of the Verb 'To Be'", en Milton K. MUNITZ (ed.): *Logic and Ontology*, New York University Press, Nueva York, 1973, pp. 1-20.
--- : "Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology", *Neue Hefte für Philosophie* n. 15-16 (1979), pp. 20-33.
--- : "Being in Parmenides and Plato", *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 237-261.
KAIBEL, Georgius : *Epigrammata Graeca ex lapidis conlecta*, Reimer, Berlín, 1878.
--- : "Epicharmos (2)", en PAULY-WISSOWA, *RE* 6,1 (1907), cols. 34-41.
KARSTEN, Simon : *Philosophorum Graecorum veterum... reliquiae. Volumen primum, pars altera: Parmenides*, Müller, Amsterdam, 1835 (ver *Ediciones*).
KEMBER, Owen : "Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides", *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), pp. 70-79.
KENIG CURD : ver CURD, Patricia
KENT SPRAGUE, Rosamond : "Parmenides: A Suggested Rearrangement of Fragments in the 'Way of Truth'", *Classical Philology* 50 (1955), pp. 124-126.
KERÉNYI, Karl : *Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten*, Rascher, Zurich, 1944; 2ª ed. Klett-Cotta, Stuttgart, 1997.
KERFERD, George B. : "Aristotle's Treatment of the Doctrine of Parmenides", en Henry BLUMENTHAL y Howard ROBINSON (eds.): *Aristotle and the Later Tradition* (= *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume* 1991), Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 1-7.
KERN, Otto : "Zu Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 (1890), pp. 173-176.
KERSCHENSTEINER, Jula : *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Beck, Munich, 1962.
KETCHUM, Richard J. : "Parmenides on What There Is", *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1990), pp. 167-190.
KIRK, G. S., y J. E. RAVEN : *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, 1957 (KIRK-RAVEN); 2ª ed., por G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, 1983; trad. cast. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987.
KIRK, G. S. y Michael C. STOKES : "Parmenides' Refutation of Motion", *Phronesis* 5 (1960), pp. 1-4.
KLOWSKI, Joachim : "Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2-7 (Diels-Kranz)", *Rheinisches Museum* 120 (1977), pp. 97-137.
KOHLSCHITTER, Silke : "Parmenides and Empedocles in Porphyry's *History of Philosophy*", *Hermathena* n. 150 (1991), pp. 43-53.
KOUREMENOS, Theokritos : "Parmenidean Influences in the 'Agamemnon' of Aeschylus", *Hermes* 121 (1993), pp. 259-265.
KRANZ, Walther : "Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 47 (1916), pp. 1158-1176.
--- : "Vorsokratisches I ", *Hermes* 69 (1934), pp. 114-119.
--- : *Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und Deutsch*, Weidmann, Berlín, 1939; 2ª ed. 1949.

--- : "Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums", *Nachrichten der Göttinger Gelehrten Gesellschaft* 7 (1938), pp. 121-161.

KRS = G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD : *Los filósofos presocráticos*, trad. cast. Gredos, Madrid, 1987 (ver KIRK y RAVEN).

KÜHNER-GERTH = Raphael KÜHNER y Bernhard GERTH : *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

LAKS, André : "'The More' and 'the Full': On the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, *De Sensibus*, 3-4", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990), pp. 1-18.

LANGERBECK, Hermann : *Doxis Epirhysmie. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Neue Philologische Untersuchungen, 10. Heft, Berlín, 1935; 2ª ed. Weidmann, Dublín / Zurich, 1967.

LALUMIA, Joseph : "De la science à la métaphysique et à la philosophie", *Diogène* n. 88 (1974), pp. 5-48.

LEPORE, Ettore : "Elea e l' eredità di Sibari", *La Parola del Passato* 21 (1966), pp. 255-278.

LESKY, Erna : *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Maguncia, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1950, n. 19), Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Maguncia / Steiner, Wiesbaden, 1950.

LOCHER, Albrecht : "Parmenides. Ein einfacherer Anfang von Ontologie und Metaphysik?", *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), pp. 356-363.

LOENEN, J. H. M. : *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1959.

LOEW, Emanuel : "Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenidischen Erkenntnisproblem", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 31 (1918), pp. 63-90 y 125-152.

--- : "Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang", *Rheinisches Museum* 78 (1929), pp. 148-165.

--- : "Das Lehrgedicht des Parmenides: eine Kampfschrift gegen Heraklit", *Rheinisches Museum* 79 (1930), pp. 209-214.

--- : "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", *Wiener Studien* 53 (1935), pp. 1-37.

LONG, A. A. : "The Principles of Parmenides' Cosmogony", *Phronesis* 8 (1963), pp. 90-107; repr. en ALLEN y FURLEY, *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, pp. 82-101.

LORTZING, F. : "Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1876-1897", *Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft* 112 (1902), pp. 22-322.

LSJ = H. LIDDELL, R. SCOTT y H. S. JONES : *A Greek-English Lexicon compiled by H. LIDDELL & R. SCOTT. New edition by H. St. JONES*, Oxford, 1953.

LLOYD, G. E. R. : *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (1966), trad. cast. Taurus, Madrid, 1987.

--- : "Parmenides' Sexual Theories. A reply to Mr. Kember", *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972), pp. 178-179.

MANCHESTER, P. B. : "Parmenides and the Need for Eternity ", *The Monist* 62 (1979), pp. 81-106.

MANSFELD, Jaap: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen, 1964.

--- : *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides. Griechisch / Deutsch*, Reclam, Stuttgart, 1983; 2ª ed. 1988.

MC DIARMID, John B. : "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), pp. 85-156.

MEIJER, P. A. : "Das Methodologische im 5. Fr. des Parmenides", *Classica et Mediaevalia* 30 (1969), pp. 102-108.

MERLAN, Philip : "Neues Licht auf Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966), pp. 267-276.

MINAR, Edwin L., Jr. : "Parmenides and the World of Seeming", *American Journal of Philology* 70 (1949), pp. 41-55.

MONDOLFO, Rodolfo : *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bolonia, 1936.

--- : *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti* (1929), 2ª ed., La Nuova Italia, Florencia, 1950.

--- : "Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone", *Rivista critica di storia della filosofia* 16 (1961), pp. 399-424.

--- : "Eraclito e Parmenide", en ZELLER-MONDOLFO, Parte I, vol. IV, 1961, pp. 392-401.

--- : "Discussioni su un testo parmenideo (*Die Fragm. d. Vorsokr.* 28 B 8, versi 5-6)", *Rivista critica di storia della filosofia* 19 (1964), pp. 310-315.

MONTERO MOLINER, Fernando : *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

MORRISON, J. S. : "Parmenides and Er", *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), pp. 59-68.

MOSSHAMMER, Alden A. : "Geometrical Proportion and the Chronological Method of Apollodorus", *Transactions of the American Philological Association* 106 (1976), pp. 291-306.

MOURELATOS, Alexander P. D. : "*φράζω* and its Derivatives in Parmenides", *Classical Philology* 60 (1965), pp. 261-262.

--- : "Comments on 'The Thesis of Parmenides'", *Review of Metaphysics* 22 (1968), pp. 735-744.

--- : *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven / Londres, 1970.

--- : "Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things", en E. N. LEE, A. P. D. MOURELATOS y R. M. RORTY (eds.): *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos* (= *Phronesis Supplementary Volume* 1), Van Gorcum, Assen, 1973, pp. 16-48.

MULLACH, F. G. A. : *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (1860), 2ª ed., Firmin Didot, París, 1875 (ver *Ediciones*).

MUSITELLI, Sergio : "Da Parmenide a Galeno. Tradizioni classiche e interpretazioni medievali nelle biografie dei grandi medici antichi", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, 28 (1985), fasc. 4 , pp. 213-276.

NAPOLI, Mario: "La ricerca archeologica di Velia", *La Parola del Passato* 21 (1966), pp. 191-226.

NEWIGER, Hans-Joachim : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, De Gruyter, Berlín / Nueva York, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich: "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", en *Werke*, III, ed. de Karl SCHLECHTA, Hanser, Munich, 6ª ed., 1969, pp. 349-413.

NILSSON, Martin P. : *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2ª ed., Gleerup, Lund, 1950.

NORTHRUP, Mark D. : "Hesiodic Personifications in Parmenides A 37", *Transactions of the American Philological Association* 110 (1980), pp. 223-232.

NUTTON, Vivian : "The Medical School of Velia", *La Parola del Passato* 25 (1970), pp. 211- 225.
--- : "Velia and the School of Salerno", *Medical History* 15 (1971), pp. 1-11.
O' BRIEN, Denis : "Problèmes d' établissement du texte: la transmission du Poème dans l' Antiquité", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 314-350.
O' BRIEN-FRÈRE : ver P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. I.
ONIANS, Richard Broxton : *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some Jewish and Christian beliefs*, Cambridge University Press, 1951; reimpr. 1994.
OTTO, Brinna : *König Minos und sein Volk. Das Leben im alten Kreta*, Artemis & Winkler, Düsseldorf / Zurich, 1997.
OWEN, G. E. L. : "Eleatic Questions", *Classical Quarterly* 10 (1960), pp. 84-102.
OWENS, Joseph : "Naming in Parmenides", en J. MANSFELD y L. M. DE RIJK (eds.): *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, Van Gorcum, Assen, 1975, pp. 16-25.
--- : "Knowledge and Katabasis in Parmenides", *The Monist* 62 (1979), pp. 15-29.
PABST, Arnoldus : *De Melissi Samii fragmentis*, Bonn, 1889.
PANEBIANCO, Venturino : "Momenti e problemi di storia eleate nell' età di Pericle", *La Parola del Passato* 25 (1970), pp. 55-64.
PASQUINELLI, Angelo : *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Einaudi, Turín, 1958.
PATIN, A. : *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, Teubner, Leipzig, 1899.
PATZER, Andreas : *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Alber, Friburgo / Munich, 1986.
PAULY-WISSOWA = *PAULYs Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg WISSOWA*, Druckenmöller, Stuttgart, 1893 ss.
PELLIKAAN-ENGEL, Maja Eleonore : *Hesiod and Parmenides. A New View on their Cosmologies and on Parmenides' Proem*, Hakkert, Amsterdam, 1974.
PEÑALOZA RAMELLA, Walter : *El Discurso de Parménides*, Colección Textos Filosóficos Griegos, ed. por Ignacio PRADO PASTOR, Lima, 1973.
PESTALOZZA, Uberto : *Religione mediterranea*, Fratelli Bocca, Milán, 1951; reimpr. Cisalpino-Goliardica, Milán, 1971.
PHILIP, J. A. : "Parmenides' Theory of Knowledge", *Phoenix* 12 (1958), pp. 63-66.
PHILIPPSON, Paula : *Thessalische Mythologie*, Rhein-Verlag, Zurich, 1944.
PHILLIPS, E. D. : "Parmenides on Thought and Being", *The Philosophical Review* 64 (1955), pp. 546-560.
POPPER, Karl R. : *Conjectures and refutations* (1963), 5ª ed., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.
--- : "How the moon might throw some of her light upon the two ways of Parmenides", *Classical Quarterly* 42 (1992), pp. 12-19.
PRAECHTER : art. "Simplicius (10)", en PAULY-WISSOWA, *RE* 3 A,1 (1927), cols. 204-213.
PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni : "Φώλαρχος", *La Parola del Passato* 18 (1963), pp. 385-386.
--- : "Παρμενείδης φψσικός", *La Parola del Passato* 20 (1965), p. 306.
--- : "Ancora di Parmenide e della scuola medica di Velia", *La Parola del Passato* 40 (1985), pp. 34-38.
RAMNOUX, Clémence : *Parménide et ses successeurs immédiats*, Éd. du Rocher, Monaco, 1979.

RAPP, Christof : *Vorsokratiker*, Beck, Munich, 1997.
RAVEN, J. E. : *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, Cambridge University Press, Londres, 1948; reimpr. Hakkert, Amsterdam, 1966.
REALE, Giovanni : *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1970.
REALE-RUGGIU = Giovanni REALE y Luigi RUGGIU : *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milán, 1991.
REICH, Klaus : "Parmenides und die Pythagoreer", *Hermes* 87 (1954), pp. 287-294.
REINHARDT, Karl : *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), 4ª ed., Klostermann, Frankfurt, 1985.
RIAUX, Francis : *Essai sur Parménide d'Élée*, París, 1840.
RIEZLER, Kurt : *Parmenides. Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation* (1934), 2ª. ed. Klostermann, Frankfurt, 1970.
ROCCA-SERRA, Guillaume : "Parménide chez Diogène Laërce", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 254-273.
ROHDE, Erwin : *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, trad. cast. Labor, Barcelona, 1973.
ROSS, W. D. : *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1924; reimpr. 1953.
SAMBURSKY, S. : *El mundo físico de los griegos* (1956), trad. cast. Alianza, Madrid, 1990.
SCHACHERMEYR, Fritz : *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Lehnen, Munich, 1950.
SCHMALZRIEDT, Egidius : *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, Fink, Munich, 1970.
SCHMITZ, Hermann: *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bouvier, Bonn, 1988.
SCHNEIDER, Artur : "Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit", en *Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband II), Aschendorff, Münster i. W., 1923, pp. 65-76.
SCHWABL, Hans : "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 66 (1953), pp. 50-75.
--- : "Der Forschungsbericht: Parmenides. 1. Bericht: 1939-1955", *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 9 (1956), cols. 129-156.
--- : "Zur 'Theogonie' bei Parmenides und Empedokles", *Wiener Studien* 70 (1957), pp. 278-289.
--- : "Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1)", *Rheinisches Museum* 106 (1963), 134-142.
--- : "Die Eleaten, 2. Parmenides 1957-1971", *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 25 (1972), cols. 15-43.
--- : art. "Zeus (Teil II)", en PAULY-WISSOWA, *RE* Suppl. XV (1978), cols. 993-1411.
SHOREY, Paul : (Recensión de A. Patin: *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, Teubner, Leipzig, 1899), *American Journal of Philology* 21 (1900), pp. 200-216.
SICHIROLLO, Livio : "Letture Aristoteliche", *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, serie B, 33 (1959), pp. 126-136.
SIDER, David : "Confirmation of Two 'Conjectures' in the Presocratics: Parmenides B 12 and Anaxagoras B 15", *Phoenix* 33 (1979), pp. 67-69.
--- : "Textual Notes on Parmenides' Poem", *Hermes* 113 (1985), pp. 362-366.
SNELL, Bruno : *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claaszen & Goverts, Hamburgo, 1946.

--- : "Παρίσταται ?", *Glotta* 37 (1958), p. 316 ; repr. en SNELL: *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, p. 157.

SODANO, A.R. : *Porfirio. Storia della filosofia (Frammenti)*, Rusconi, Milán, 1997.

SOLANA DUESO, José : *Teofrasto, Sobre las sensaciones. Edición bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de ...*, Anthropos, Barcelona, 1989.

SOLMSEN, Friedrich : "Light from Aristotle's Physics on the text of Parmenides B 8 D-K", *Phronesis* 22 (1977), pp. 10-12.

SOMIGLIANA, Ada : "Come interpretare in Parmenide l' equivalenza tra 'sentire' e 'pensare'", *Sophia* 37 (1969), pp. 83-86.

SPINELLI, Emidio : "Parmenide fr. 8,5-6 : contra Simplicium?", *Elenchos* 12 (1991), pp. 303-312.

STANNARD, Jerry : "Parmenidean Logic", *Philosophical Review* 69 (1960), pp. 526-533.

STEFANINI, Luigi : "Essere e imagine in Parmenide", *Giornale critico della filosofia italiana* 31 (1952), pp. 35-69.

STEIN, Howard : "Comments on 'The Thesis of Parmenides'", *Review of Metaphysics* 22 (1968), pp. 725-734.

STENZEL, Julius : *Metaphysik des Altertums*, Oldenbourg, Munich / Berlín, 1931.

STEUBEN, Hans von : *Parmenides. Über das Sein. Griechisch / Deutsch*, Reclam, Stuttgart, 1981.

STEVENS, Annick : *Postérité de l' être. Simplicius interprète de Parménide* (Cahiers de Philosophie Ancienne, n. 8), Ousia, Bruselas, 1990.

STOKES, Michael C. : *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington D.C., 1971.

STOUGH, Charlotte L. : "Parmenides' Way of Truth, B 8.12-13", *Phronesis* 13 (1968), pp. 91-107.

SUSEMIHL, F. : "Zum zweiten Theile des Parmenides", *Philologus* 58 (1899), pp. 205-214.

SZABÓ, A.: "Zur Geschichte der Dialektik des Denkens", *Acta Antiqua* 2 (1954), pp. 17-57.

--- : "Zum Verständnis der Eleaten", *Acta Antiqua* 2 (1954), pp. 243-286.

--- : "Eleatica", *Acta Antiqua* 3 (1955), pp. 67-103.

TANNERY, Paul : *Pour l' histoire de la science hellène* (1887), 2ª ed. Gauthier-Villars, 1930.

TARÁN, Leonardo : *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1965.

TARDIEU, Michel : "Les calendriers en usage à Harran d' après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d' Aristote", en I. HADOT (ed.) : *Simplicius. Sa vie, son oeuvre...*, pp. 40-57.

TARRANT, Dorothy : "Greek Metaphors of Light", *Classical Quarterly* 54 (1960), pp. 181-187.

THANASSAS, Panagiotis : *Die erste "zweite Fahrt". Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, Fink, Munich, 1997.

THOMSON, George : *The First Philosophers* (= *Studies in Ancient Greek Society*, vol. II), International Publishers, Nueva York, 1955; trad. cast. *Los primeros filósofos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975.

TRABATTONI, Franco : "Parmenide, Untersteiner e il fr. 8,5-6", *Elenchos* 12 (1991), pp. 313-318.

TUGWELL, Simon : "The Way of Truth", *Classical Quarterly* 18 (1964), pp. 36-41.

UEBERWEG-PRAECHTER = Friedrich UEBERWEG : *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums*, herausgegeben von Karl PRAECHTER, 13ª ed., Schwabe, Basilea, 1953.

UNTERSTEINER, Mario : *La fisiologia del mito*, Fratelli Bocca, Milán, 1946.

--- : "L' essere di Parmenide è *οὖλον* non *ἕν* ", *Rivista critica di storia della filosofia* 10 (1955), pp. 5-23; repr. como cap. I de la *Introduzione a Parmenide. Testimonianze e frammenti*, pp. XXVII-L.
--- : *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1958.
--- : "Appendice: Parmenide B 8,5-6", en UNTERSTEINER: *Zenone. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1963, pp. 215-218.
--- : "Ancora su Parmenide (*Die Fragm. d. Vorsokr.* 28 B 8, vv. 5-6)", *Rivista critica di storia della filosofia* 20 (1965), pp. 51-53.
VERDENIUS, W. J. : *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942; reimpr. Hakkert, Amsterdam, 1964.
--- : "Notes on the Presocratics", *Mnemosyne*, serie III, 13 (1947), pp. 271-289.
--- : "Parmenides' Conception of Light", *Mnemosyne*, serie IV, 2 (1949), pp. 116-131.
--- : "Parmenides B 2,3", *Mnemosyne* 15 (1962), p. 237.
--- : "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", *Phronesis* 12 (1967), pp. 99-117.
VERNANT, Jean Pierre : *Los orígenes del pensamiento griego* (1962), trad. cast. Eudeba, Buenos Aires, 1986.
--- : *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (1965), trad. cast. Ariel, Barcelona, 1983.
VIANELLO DE CÓRDOVA, Paola : *Hesíodo. Teogonía. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de...*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
VIOLA, Coloman : "Á propos d' un fragment du poème de Parménide cité par Clément d' Alexandrie (Ve Stromate, c. IX, 59,6)", *Bulletin de Philosophie Médiévale* 26 (1984), pp. 90-92.
--- : "Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide", en P. AUBENQUE (ed.): *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 68-101.
VLASTOS, Gregory : "Parmenides' Theory of Knowledge", *Transactions of the American Philological Association* 77 (1946), pp. 66-77.
VOS, H. : "Die Bahnen von Tag und Nacht", *Mnemosyne* 16 (1963), pp. 18-34.
WESTERINK, L. G. : "Proclus et les présocratiques", en Jean PEPIN y H. D. SAFFREY (eds.): *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS (2-4 octobre 1985)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1987, pp. 105-112.
WESTMAN, Rolf : "Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift *Adversus Colotem* als philosophiegeschichtliche Quelle", *Acta Philosophica Fennica* 7 (1955).
WHITTAKER, John : *God, Time, Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy* (= *Symbolae Osloenses*, fasc. supl. XXIII), Oslo, 1971.
WIESNER, Joseph : *Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 26), Töpelmann, Berlín, 1938.
WIESNER, Jürgen : "Die Negation der Entstehung des Seienden. Studien zu Parmenides B 8,5-21", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970), pp. 1-34.
--- : "Überlegungen zu Parmenides, Fr. VIII,34 ", en P. AUBENQUE (ed.) : *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 170-191.
--- : *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 - B 3 - B 6*, De Gruyter, Berlín / Nueva York, 1996.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von : "Lesefrüchte (XXIV)", *Hermes* 34 (1899), pp. 203-206.
WILSON, John R. : "Parmenides, B 8.4 ", *Classical Quarterly* 64 (1970), pp. 32-34.
WOLF, Erik : "Dike bei Anaximander und Parmenides", *Lexis* 2 (1949), pp. 16-24.

WOODBURY, Leonard : "Parmenides on Names", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 145-160; repr. en ANTON y KUSTAS (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 1971, pp. 145-162.
ZAFIROPULO, Jean : *L'école éléate. Parménide - Zénon - Mélissos*, Les Belles Lettres, París, 1950.
--- : *Vox Zenonis*, Les Belles Lettres, París, 1958.
ZELLER, Eduard (1) : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, dargestellt von Dr. ...* (1ª ed. 1844-1852), 5ª ed., Reisland, Leipzig, 1892 (= ZELLER).
--- (2) : 6ª ed., herausgegeben von Dr. Wilhelm NESTLE, Reisland, Leipzig, 1920 (= ZELLER-NESTLE).
--- (3) : trad. italiana : E. ZELLER - R. MONDOLFO : *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: *I presocratici*, 5 vols., La Nuova Italia, Florencia, 1932-1970: vol. I : *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, 1932; vol. II : *Ionici e pitagorici*, 1938; vol. IV : *Eraclito*, 1961 (= ZELLER-MONDOLFO).
--- (4): *id.* vol. III : *Eleati, a cura di Giovanni REALE*, 1967 (= ZELLER-MONDOLFO-REALE, *ZMR*).
--- (5): "Über die Anachronismen in den platonischen Gesprächen", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse* (1873), pp. 79-99; repr. en *Kleine Schriften*, Bd. I, Reimer, Berlín, 1910, pp. 115-135.
ZELLER-MONDOLFO : ver ZELLER (3).
ZELLER-NESTLE : ver ZELLER (2).
ZEPPI, Stelio : *Studi sulla filosofia presocratica*, La Nuova Italia, Florencia, 1962.
ZMR : ver ZELLER (4).

Índice.